التمهيد

لماذا الرواية؟

المحرر الضيف

متى ظهرت الرواية لأول مرة في التاريخ؟ ثمة أجوبة متعددة، ولكن ليس ثمة إجماع على جواب واحد ذلك لأن الجواب مرتبط ارتباطا وثيقا بما لدى كل مهتم من تصور، أو حتى من نظرية للرواية. ويكفي للتدليل على صعوبة الجواب، أن النقاد لم يتفقوا حتى الآن على تعريف ـ مجرد تعريف ـ نهائي جامع مانع للرواية.

إذا ضغضغنا المقاييس قليلا، أمكننا أن نقول أن (سنوحي)، ذلك العمل القصصي الفرعوني الخالد، يمكن أن يعتبر رواية. وكذلك يمكن أن نعتبر (حي بن يقظان) لابن طفيل ـ هذا العمل الفريد الذي لم ينل ما يستحقه في بحث وتقييم. إنه يجمع دفعة واحدة حبكة القص، وحكمته ورمزيته وذروته. وليس مفاجئا للذائقة الأدبية، ولا لقيم النقد، أن تقوم ثمة محاولات جادة لمقارنته برواية (ربنسون كروزو).

غير أن الرواية، باعتبارها نتاجا ثقافيا يتصف بالاستمرار والخصوصية الفنية والتنوع السيوي، هي بلا شك وليدة عصر النهضة الأوروبي. وربما كان ظهورها في إسبانيا، بذلك النضج المدهش الذي تميزت به رواية (دون كيخوته)، نوعا من الحتمية الثقافية، فإسبانيا هي الوريث الثقافي الأول للحضارة العربية الإسلامية، التي أنتجت (حي بن يقظان)، والمقامات وقصص الشطار والعيارين، والسير القومية والبطولية.

والجدير بالملاحظة في هذا السياق، أنه ما إن ظهرت الرواية حتى أفسحت لنفسها مكانا ووطدت أركانها فيه. صحيح أن نظرة الجمهور إليها ـ بشقيه القارئ والمثقف ـ ظلت ردحا طويلا من الزمن ثابتة عند موقف التعالي والازدراء، وغير معترفة

لها بمكانة نبيلة داخل البيت الواسع للفنون ، صحيح أنها ظلت تعتبر نوعا من التسلية ومادة لتزجية أوقات الفراغ، حتى جاء سير وولتر سكوت في اسكوتلندة، وبعده مباشرة أونوريه دي بلزاك في فرنسا فرفعاها إلى قمة الفن النبيل . إلا أن الرواية ما فتئت تجتذب إليها قطاعات واسعة من الجمهور المثقف ، وتبدع إنجازاتها الفنية ، دون الالتفات إلى شرف الاعتراف بها كفنّ رفيع ، إلى أن جاء الوقت وأخذ الروائيون والنقاد والقراء على حد سواء يعتبرونها فنا قائما بذاته ، ذا أسس خاصة به ومقومات تبرزه عن مجرد كونه مادة للإمتاع .

والجدير بالملاحظة أيضا أنه ما إن ظهرت الرواية حتى اكتسبت لنفسها صفتين رئيسيتين هما الاستمرار والانتشار. فمنذ أوائل القرن السابع عشر والنتاج الروائي متصل ومتواصل . ومنذ ذلك العهد يزداد هذا النتاج كما وكيفا ، ويزداد الإقبال عليه سعة وعمقا . حتى الشعراء العظام ، الذين حلقوا في معارج الشعر وأكسبوه فضاءات جديدة ، وجدوا في مرحلة ما من مراحل حياتهم الأدبية أن العبارة الشعرية تضيق برؤياهم الإنسانية ، فتحولوا الى الفن الروائي يحملونه عبء تلك الرؤية . فهذا هو غوتيه العظيم يكتب (فلهلم مايستر) . وهذا هو بوشكين الكبير يكتب (يفغيني أونيغين) . وهذا هو هوغو الخالد يبهر العالم برواياته الخالدة . هل نعجب؟ ألم يكن سلفهم دانتي ، الرؤيوي الأول في العصر الحديث ، هو الذي جعل من ملهاته الإلهية قصة؟

بالمقارنة ، تبدو خطوات الشعر والدراما متعثرة حينا ، وعملاقة حينا آخر ، في البيئات الثقافية التي شهدت إنتاجا روائيا . ولسنا نقصد بالشعر والمسرح مجرد الإنتاج الكمي المعروض في دكاكين الوراقين ، أو المنتديات الأدبية ، أو المسارح المبثوثة في المدن والعواصم . مثل هذا كثير. غير أنه ليس مما يؤبه له كقيمة فنية أو ثقافية . إن الشعر العظيم بطبيعته نوع من المعادن الثقافية النادرة . ولأن تجربته الإبداعية تتصف بخصوصية بالغة التعقيد والرهافة ، لا يكون له دائما ذلك أهم المتابع والمحتفظ بذراة النوعية ، كما هو الحال في الرواية .

كذلك فإن للشعر زمنا تاريخيا يطلبه . إن زمن النبوءات هو زمن الشعر. فماذا إذا

انكسرت النبوءات، أو انعدمت؟ من بعد غوته؟ ومن بعد بوشكين؟ ومن بعد وردزوورث؟ وحدهم الفرنسيون شذوا عن القاعدة. لكن عصرا جديدا، عصرا متفجرا جلب معه الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، هذا العصر جلب معه ت. س. إليوت وجيلا جديدا من الشعراء. وما إن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، حتى وضع الشعر العظيم أقلامه.

لم يكن المسرح في حالة أفضل. ولولا ابسن، وسترندبرغ، ثم تشيخوف، لتساءلنا: لماذا لم يستطع القرن التاسع عشر أن يرث الثامن عشر مسرحيا؟ لكن عصر الحروب الكونية جلب معه عصرا جديدا للمسرحية أيضا. وشهدت أوروبا موجة كاسحة من مسرح صار يعرف بالعبث أحيانا، وباللا معقول حينا، وبالتمرد حينا آخر.

هذا كله بلغ ذروته في الخمسينات، ثم بدأت مرحلة الانحسار. لن يكون بوسعنا أن نطلق تعميما عن النتاج الشعري والدرامي في الثلاثين سنة الأخيرة. لكننا نستطيع القول إن ساحة هذا النتاج لا تحفل بما يرجوه المرء من الأسماء العظيمة والقصائد العظيمة، والدراما العظيمة. إن المراحل التاريخية التي تتسم بإحكام سيطرة النظم السياسية على تفاعلات الحياة البشرية، تتسم أيضا بهبوط وخمود في التفاعلات الفكرية التي تبدع الثقافة والفن. ولن يكون مجافيا للحقيقة أن نقول: إن النتاج الإبداعي الأصيل ربما يكون قد خرج الآن، ولأول مرة منذ قرون، خارج أوروبا وأمريكا الشمالية، واستوطن ما هو معروف باسم العالم الثالث.

ونحن الذين نقيم في الجزء من العالم المسمى (الوطن العربي)، لسنا بعيدين عن هذا المناخ الثقافي السائد. لقد بدأ نتاجنا الإبداعي الحديث مع نهاية الحرب العالمية الثانية. ولأن تلك النهاية كانت بداية للحلم، والانطلاق إلى الأمام ـ ولمشاريع حياتية وتاريخية كبرى، فقد حملت معها بذرة النبوءة التي تفتحت وصارت شجرة الشعر الحديث. وفي الوقت نفسه أخذ نجيب محفوظ وجيله يصيغون شكلا للرواية العربية، ولفيف من المسرحيين العرب على رأسهم ألفريد فرج وسعد الله ونوس وعز الدين المدني وعلي أحمد باكثير ونعمان عاشور يعيدون ما انقطع من إبداعات أبي خليل القباني.

غير أننا الآن نقف وحولنا الرواية شبه وحيدة تقريبا . لا يعني هذا القول، ولا يجب أن يعني، تبخيسا لقيمة الشعر والدراما . إن هذه القيمة خارج نطاق التساؤل . لكننا نستطيع القول إن جيل الرؤية الشعرية، وجيل الدراما المؤسسة على جذور تراثية، لم ينجبا جيلا لاحقا يكتسح الساحة الأدبية مثلما اكتسحاها في الخمسينات . أما الرواية فقد فعلت ذلك . وإذا كنا نسمع الآن أصواتا شعرية مغايرة، أصواتا تشي بأصالة جديدة وحداثية ، فهي لم تكتسب بعد صفة الحركة الإبداعية المتنامية . وإذا كنا الآن نذهب إلى المسرح، وخاصة في المغرب العربي، فليس لأن ثمة أكثر من تقنيات إخراجية باهرة، أو نصوص لدغدغة الخواطر.

ليس هناك سحر ولا سر. الرواية هي المستمرة ، وهي الباقية ــ على الأقل في المستقبل المنظور.

قد يكون للظروف الخارجية أثرها في استمرارية الرواية . ومن المؤكد أن فاعلية هذه الظروف أعم وأكثر دواما مما يريد الاعتراف به كتاب الفن للفن، أو النقاد الداعون إلى إسقاط الأيديولوجيا والتاريخ والسوسيولوجيا من المبدعات الفنية . وفي وضعنا العربي الراهن، يمكننا أن نلمس بوضوح بالغ أن الانهيارات العربية، التي توجتها فاجعة غزو الكويت، لم تترك للرؤية قيد أنملة ، وبالتالي فقد أوشكت أن تسحق حركة الشعر الجديد . وهي أيضا لم تترك للمواطن المستنير فسحة من الخاطر والعقل تمكنه من أن يتفرج على أحزانه وأفراحه كما تعرضها منصة المسرح ــ إذا عرضتها .

إلا أن تأثير الظروف الخارجية الثقيل لم يرهق الرواية ، ولم يحبطها كإبداع ، رغم أنه أصابها بالكثير جراء شروط الطباعة، والتوزيع ، والرقابات المتفننة في مطاردة حرية العقل والنقد ، وكل زرقاء يمامة تمارسها .

الأمر الأهم قد يكمن في طبيعة الرواية . نحن نزعم أن الرواية قد استطاعت أن تكون أم الفنون ، مثلما هي الفلسفة أم العلوم . فخلال سيرتها الوطيدة المستمرة ، استطاعت أن تبدع لنفسها مكوناتها الفنية وشروط تشكلها على نحو يمكنها من التقاط .

إيقاعات النفس وإيقاعات الحياة كما لا يستطيع فن آخر أن يفعل ، وعلى نحو يمكنها من تفادي الانغلاق والتقوقع داخل صيغ بنيوية نهائية ، والانفتاح على إمكانات التجديد والتطوير التي توفرها دائما وبصورة عضوية حركة الحياة البشرية وتطورها .

قبل ثلاثين عاما كان بوسع ناقد مرموق هو وين س. بوث أن يؤكد في كتابه (بلاغة القصص) أن القاعدة الراسخة الأولى في كتابة الرواية هي كونها واقعية . وفجأة هبت بوجه توكيداته زوبعة تيار روائي وفد من أمريكا اللاتينية، وأطاحت بمسلماته . وبعد سنوات قليلة ، منحت جائزة نوبل للآداب إلى روائي أتقن فنا سماه النقاد «الواقعية السحرية» . وهاهي ذي الرواية الأخيولية الآن تفرض نفسها على دور النشر وذائقة القراء ، على حد سواء .

إن للرواية صفة تكوينية ثالثة ، يمكن تسميتها بـ «حيوية الاستجابة» . قد تكون استجابة بطيئة ، لكنها مؤكدة . ولعل حيويتها سبب بطئها . فالرواية لا يسعها أن تسرع، ولا أن تمنح لغتها للانفعال والفوران . إنها تدقق، وتمتص، وتستوعب، وتتمثل . . . ومن هذا كله يتكون نسغها . إن الانكسارات لا تحبطها كما تحبط الشعر.

والاضطرابات لا تقلقها وتقصيها كما تفعل مع الدراما والقصة القصيرة . إن القدر من السلام والوئام الذي تحتاجه الدراما والقصة القصيرة ، ليس مطلبا للرواية . بل وربما كانت الحال هي العكس .

في أزمنة الانعطافات الكبرى ، والمصائر الحاسمة ، والصراعات ، كما في أزمنة السلم والتهادن ، تظل الرواية المسطاط الفني للتجربة البشرية . ويقينا إن هذا العصر هو عصر البشرية جمعاء . إننا ونحن نقترب من نهاية القرن العشرين ، نحس ونعلم أنه لم يعد ثمة مكان في القارات الخمس قادرا على الانعزال دون بقية أركان المعمورة . إن عبارة «النظام العالمي الجديد» ليس أبدا مجرد صيغة لغوية . إنها حقيقة فاعلة في حياة خمسة مليارات إنسان . كل بلد على وجه الأرض، هو العالم . والخصوصيات المحلية إنما صارت تندرج في موزاييك ثقافي شامل لتساهم مع غيرها من الخصوصيات في رسم خارطة الحياة الإنسانية

والرواية هي الفن الأكثر مقدرة في هذه الحقبة على الاستجابة للتعبير عن هذه الخارطة. لأجل هذا حرصت مجلة (عالم الفكر) على تقديم قبسات من هذا الضوء المستمر، في العدد الراهن منها. إن القبسة الأولى تأتينا من الباحث د. بوطيب عبد العالي، الذي يقدم في بحثه «مفهوم الرؤية السردية في الخطاب الروائي» آراء وتحاليل نظرية تتناول طبيعة النص الروائي. ومنذ البداية يجد القارىء نفسه أمام مفردات وتعابير تنبه ذهنه إلى تيار مختلف في التناول النقدي للرواية. وسرعان ما يصير مشروعا التساؤل: هل نحن نبتكر مفرداتنا النقدية أم نترجمها؟

لا شك أن التنظير العربي لفن الرواية ما يزال دون الصعيد المطلوب. وإن احتكاكنا بالمفاهيم النقدية الأدبية المهيمنة في الثقافة الغربية يولد إشكاليات وإشكالات كثيرة. غير أننا، ومهما تباينت مواقفنا، مدعوون إلى ابتكار لغتنا النقدية ومفرداتها ومصطلحاتها لأننا، ببساطة، مدعوون إلى ابتكار نقدنا، وإلى اعتماده بذاته.

والدكتور بوطيب عبد العالي يتجاوز هذه العقبات بقوة، وينجح في إقامة مقارنات ومباينات حية بين مفاهيم في الرؤية السردية طرحها نقاد فرنسيون وانكليز وأمريكيون، هي بمجملها جزيلة الفائدة للمتخصص والقارىء على السواء.

وتنطلق دراسة د. عبد الله بن عتو لتيار الواقعية في الرواية البلزاكية من مفهوم التفاعلات العميقة الخلاقة بين حركة المجتمع وحركة الثقافة ٨٠ فبلزاك، الذي هو واحد من الروائيين الأعظم في كل زمان ومكان، هو القلم الأفضل الذي نقل تلك التفاعلات ورأى فيها كفاحا رائعا متصلا ضد عزلة الإنسان واغترابه. وكانت ثمرة تلك الرؤية مجموعة الروايات التي نافت على التسعين، والتي أعطاها عنوانا عريضا شموليا هو (الملهاة الإنسانية)، معتزما بذلك معارضة كتاب لا يقل عظمة وشهرة هو (الملهاة الإلهية) للشاعر الايطالي دانتي.

هذه الملحمة النثرية هي شاهدة ثقافية على انهيار الكيانات الأرستقراطية والإقطاعية ونمو المجتمع البرجوازي الرأسمالي. وباستثناء تقصيرها في رسم العالم

الريفية للحياة الفرنسية ، فقد جاءت لتؤكد قدرة الرواية على أن تكون وثيقة على عصر بأكمله . إن بلزاك يرى المعاني العميقة في كل شيء ، وخاصة في الأشياء التي تبدو غير جديرة بالمعاني العميقة : تسريحة الشعر ، ياقة القميص ، البدلة ، الوظيفة ، المهنة ، الأثاث ، النوافذ ، الحذاء ، اللافتات ، الأشجار في الشوارع ، صرف العملة ، الدخول إلى المقهى ، طريقة التحية ، طريقة تقديم البخشيش ، شرب الماء . . . مما يجعل هذه الملهاة ، التي قوامها أربعة آلاف من الشخصيات المنثورة على ألوان الطيف البشري ، هي ملهاة الضحك بسبب شر البلية .

بعد الاستعراض المعمق (للملهاة) ينتقل د . بن عتو إلى المقدمة التي كتبها بلزاك لتلك العدد الضخم من رواياته . هذه المقدمة هي «وعاء التصور النظري البلزاكي حول الجنس الروائي» ، كما يقول الباحث . إن الأساس في رؤية بلزاك للإنسان ضمن شروط بيئته أساس عضوي ، لا يختلف كثيرا عن حالة النمو والتشكل لدى الحيوان والنبات . وهكذا فإن رواياته تعبير تفسيري مستفيض وشامل عن التشكلات العضوية للمجتمع ، مضافا إليها التاريخ باعتباره صراعا بين الطبقات . إن هذا التعبير يستمد مصداقيته وقيمته وقوامه من اشتغاله بما يسميه بلزاك «تاريخ الطباع» البشرية الذي تناساه الكتاب السابقون . وبغير هذا لن تستطيع الرواية أن تكون عصرا ـ وهي كينونة تشكل مبرر كتابة الرواية الأول .

بهذه الرؤية الشمولية للمجتمع ولوظيفة الرواية ، كانت واقعية بلزاك ، بالإضافة إلى بعدها التاريخي «معانقة للسوسيولوجيا والعلم والسياسة . . . وقد أنجبت عددا من المدارس الواقعية الأخرى» .

من الرواية البلزاكية إلى الرواية الأسبانية المعاصرة : تيار آخر لا نعرف عنه إلا النزر اليسير . وللاستزادة من هذه المعرفة يقدم لنا الباحث د . علي عبد الرؤوف اليمني «الرواية الإسبانية بعد الحرب الأهلية» . . إنه يضعنا دفعة واحدة في مناخ سياسي واجتماعي وتاريخي هيمن على إسبانيا قبيل وأثناء وبعد الحرب الأهلية ، وكان من الشدة والنفاذ بحيث أصاب جميع آفاق الحياة الإسبانية ، وخاصة الثقافية منها .

كان جيل ١٨٩٨ في إسبانيا قد افتتح القرن العشرين بنشاط ثقافي وأدبي كثيف

وواسع، إثر انهيار الامبراطورية الإسبانية . وقد تمحض هذا الجيل بعد ثلاثة عقود عن تيار شبه موحد يكاد يشبه في معتقداته وقيمه الفنية نظرية الفن للفن، بل وأن يكون أكثر تشعبا منها .

غير أن جيلا ثانيا ما لبث ان استعاد الصلة الضرورية بين الادب والجمهور، وأقام قيمه الفنية على هذا الأساس . ثم نشبت الحرب الأهلية ، فلم تبق ولم تذر. وبانتهائها، ثم بانتهاء الحرب العالمية الثانية ، وصلت إسبانيا إلى ما يعتبره الباحث «مذبحة حقيقية» . وكانت الرواية إحدى ضحاياها .

لكن الرواية الإسبانية سرعان ما نهضت كالعنقاء من رمادها . وفي أواسط السبعينات صار ممكنا الحديث عن واقعية راسخة ذات فن مزدهر وتقنيات روائية متطورة، تعبر تيارات ثلاثة هي الوجودي والاجتماعي والبنائي .

والباحث ينطلق بعد ذلك إلى دراسة شمولية مركزة لهذه التيارات الثلاثة . مثل هذا التقصي ، وفي الزمن نفسه ، يتابعه الباحث د . محمد صفوت للرواية المغربية منذ بداياتها وحتى الثمانينات . وبداية البحث سؤال مشروع : هل هناك رواية مغربية ؟ وللتوجيب بأن حتى عدد الروايات المغربية المنشورة في هذا القرن لا يمنح فرصة كافية للتوكيد . غير أنه يرى فى رصد ظاهرة الرواية المغربية فائدة جوهرية .

ويبدو حقا أن الرواية المغربية ، مثل شقيقاتها العربيات ، لم يشتد عودها وبنيتها إلا في مطالع الخمسينات . وما هو عبد المجيد بن جلون يصدر عام ١٩٥٧ ما يمكن اعتباره أول رواية مغربية ـ وهي (أيضا مثل شقيقاتها العربيات المعاصرات لها) تسجل للقارىء العربي صدمة الحداثة .

في استعراض الباحث لرواية الستينات المغربية نلمس أن هذا الفن قد أخذ يكتمل إنه كم قليل . وربما كان نوعا أقل . لكن الرواية المغربية انطلقت . وإن الثناء الذي أضفاه على رواية (النار والاختيار) ، ثناء مستحق بالفعل . إن الروائية خناثة بنونة واحدة من ألمع الكاتبات والكتاب الآن في الوطن العربي .

أما رواية السبعينات فمسكونة بهاجس التجريب والبحث عن بنية روائية متطورة. وبسبب كثرة هذه الروايات، قياسا بندرتها في فترة الستينات، سيمكننا أن نتحدث عن اتجاهات وتيارات روائية في المغرب.

والباحث يمضي في خطه الذي رسمه لنفسه منذ البداية، فيقدم الأسماء كلها ويعرض مؤلفاتها. ورغم أن لكل من هؤلاء تجربته الراسخة والمتميزة، فإن منهج الباحث في استعراض أعمالهم لم يسمح له بالمباينة المنشودة، كما لم يسمح له بغير إشارات خفيفة إلى تأثيرهم بالرواية الفرنسية، والرواية الجديدة على وجه الخصوص، أو تأثرهم بالتراث الأخيولي، العربي منه والأمريكي اللاتيني.

أما البحث الأخير الموسوم «رحلة إلى الأبدية» فيعود بنا إلى فكرة شمولية الرواية. إنه دراسة مقارنة لمفهوم الخلاص عند أبي العلاء المعري في (رسالة الغفران)، المكتوبة أواسط القرن الحادي عشر، وعند جون بين في (تقدم الحاج) المكتوبة أواسط القرن السابع عشر.

رحلة إلى الأبدية

مفهوم الخلاص في [رسالة الغفران]

للمعري و [رحلة الحاج] لجون بنين

د. هاني الراهب

ستة قرون تفصل بين أبي العلاء المعري والكاتب الإنجليزي جون بنين. وتفصل بينهما كذلك ثقافتان مختلفتان في الأساس، هما الثقافة الإسلامية العربية والثقافة المسيحية الإنكليزية. لكن (رسالة الغفران)[1] للأول، و(رحلة الحاج)[2] للثاني تتواشجان تواشجاً مدهشاً في كونهما معاً قصصاً أخيولياً، وتوضيحاً لمفهوم الخلاص عند كل من المؤلفين. وإن نقطة الالتقاء هذه تبتعد إلى ما وراء التشابهات الظاهرية العامة.

إن معمار هاتين الحكايتين الروائيتين مشاد حول ثلاثة أنساق فنية رئيسية، هي: الرحلة، والفضاء، والشخصيات، وكلها يمكن وصفها بالأخيولية، ويمكن أن تتواصل مع القارىء وعبر عالمها الروائي، على ما يعبر عنه تزفيتان تود وروف[3] إن شخصيتيها المركزيتين تندفعان عبر جغرافيا كونية، وتواجهان مخلوقات خارقة، قبل أن تستقرا أخيرا في عالم لم يجربه البشر على الأرض بعد، واسمه الفردوس[4].

وعلى أية حال فإن الجغرافيا والرحلة ليستا نتاجاً مجانياً كسولاً لخيالين نشيطين. إنهما بالأحرى تجسيد وتوضيح لرؤية كل من المؤلفين للخلاص. هذه الرؤية التي استحثت تأليفهما. ونحن في غنى عن القول إن جغرافيا كل كاتب ليست أقل من الكون الإنساني برمته. فمن ناحية، تكشف جغرافيا المعري عن خاصية أساسية ضدية: ففي شروط من الإيمان، ينتمي العالم كله إلى الله ثم إلى المؤمن، وفي شروط الكفر ينتمي هذا العالم نفسه إلى إبليس والكافر. هذا الانشطار الكوني، الذي هو في جوهره مسألة مجاز ذهني أكثر منه واقعة فيزيائية، يهيمن على الحياة العقلية والروحية

إلى يوم القيامة، حيث يحشر إبليس والكافرون في الجحيم الأبدي ويتحرر الكون من الشر.

من ناحية ثانية تبدو جغرافيا بنين منقسمة بحدة وقطعية بين الله وبعل زبوب، أمير الشياطين، وبالتالي بين المؤمن الصادق والكافر. إن أبرز ملمح مكاني في مسيرة كرستيان، بطل (رحلة الحاج)، هو أن أمكنة مثل «نهر الحياة» و «والجبال البهيجة» و«أرض بيولاه»، مثلا، أمكنة رحمانية، بينما «مخاضة اليأس» و «جبل الشدة» و «وادي ظل الموت»، أمكنة تنتمي قطعا وأبديا إلى بعل زبوب. والحقيقة هي أن على كرستيان أن يعبر من أرض الشيطان أمكنة يفوق عددها عدد الأمكنة المضادة، مما يعكس الجهامة والتشاؤم في الرؤية الأخلاقية للمؤلف. ذلك أن هذه الأماكن متداخلة ومتقاطعة إلى درجة تجعل حتى البطل، الذي اختاره الله بين المختارين، يتعرض لاقتران أخطاء الخلط بين أرض الله وأرض الشيطان وحقا فإن «القصر الجميل» ليس سوى واحة حصينة من الإيمان في خضم مساحات من الشر. والحقيقة هي أن «تحت هذه الجبال (البهيجة) بقليل، إلى اليسار تقع بلاد «الخداع» (ص١٧٤) وأن المنطقة المحيطة بكرستيان ورفيقه «هوبفولي» تزخر بالبلدات والمدن مثل «الردة» و «مخلص» و «الثقة ـ الطيبة» (ص ص. ١٧٦، ١٧٧). إن هذا قليل من كثير يكشف عما يمكن للطريق نحو الخلاص أن تحيد به نحو السوء والشر. وزيادة على ذلك، فالقارىء يحاط علما بأن «الساقطة»، بلدة تبعد حوالي ميلين عن «الأمانة»، (ص ٢٠٤)، وهي بلدة أخرى، وأن (أرض بيولاه)و(الأرض المرصودة) متلاصقتان رغم كونهما متضادتين إلى الحد الأقصى (ص٢٠٧). وإن بين بيولاه، (المدينة السماوية)، التي هي الجنة، نهرا مريعا، يوشك كرستيان ورفيقه أن يغرقا فيه. وحقا فإن «الفضاء تهديد علماني»[٥] للحاجين المرتحلين.

ولا بد من ملاحظة أن هذا التجاوز الضدي الجغرافي قديم جدا، بحسب بنين، وأنه نتيجة لاستقطاب حاسم بين الخير والشر.

تقريبا منذ خمسة آلاف سنة مضت، كان هناك حجاج يمضون إلى المدينة السماوية، مثلما هما هذان الشخصان الشريفان الآن، وإذ أدرك بعل زبوب وأبو

ليون، وليجن، ومعهم رفاقهم، أن الطريق الذي شقه هؤلاء الحجاج إلى المدينة يمر عبر بلدة «الغرور»، فقد اصطنعوا سوقا وأقاموه، سوق تباع فيه أنواع الغرور كلها، ويستمر السنة بكاملها. بالتالي فإن في هذا السوق البضاعات كلها، من بيوت وأراض، وتجارات، ومكارم، وتفضلات، وألقاب، وبلدان، وممالك، وشهوات، وملذات، ومباهج من كل نوع، مثل البغايا، والقدادات، والزوجات، والأزواج، والأطفال والسادة، والخدم، الحيوان، والدم، والأجساد، والأرواح، والفضة، والذهب، والجواهر، والحجارة الكريمة، وما غير ذلك. (ص١٣٧).

هذا التجاور الضدي غائب من جغرافيا المعري. إن داعيته، المسمى ابن القارح، يستدعى من رقاده الأرضي في المسجد الكبير بحلب، ويؤخذ في رحلة ليلية إلى الجنة، بومضة خاطفة من الزمن، يوضع أمام بوابة النعيم. هنا، ثمة فضاء وحسب، موحي به أكثر مما هو مادة ملموسة. وفقط عند هذه البوابة يبدأ بتلمس جغرافيا المعري. وسرعان ما يعطى القارىء خارطة تدريجية لجنات عدن، بعد إلمامة سريعة إلى «الأرض الراكدة» (ص ١٤٠) وهي «الدلو الخادعة»، التي هي لكل شمم جادعة» (ص١٤٦). أي ركود؟ أي خداع؟ وأية مهانة للكبرياء؟ «رسالة المعري، لا تعطي أية تفاصيل عن «البرية التي هي هذا العالم» (ص٥١)، كما يصورها بنين في روايته.

إن مدينة بنين السماوية تبدو قريبة جدا من الأرض. ويمكن للحجاج أن يبلغوها سيرا على الأقدام. أما جنة المعري فبعيدة بعدا لا يمكن مقارنته بأي شيء عند بنين. ومن الضروري أن ينقل ابن القارح إليها من قبل الملائكة. ورغم أن ثلاثا فقط من الجنات مذكورة في (رسالة الغفران)[٢٦]، فإن القصة تنجح في إشادة حس ضاغط باتساعها اللانهائي. إن واحدا من سكانها، وقد كان مثقفا أعور في الحياة الدنيا وكوفيء بالخلود لصبره وتحمله، يقول لابن القارح: «إني لأكون في مغارب الجنة، فألمح الصديق من أصدقائي وهو بمشارقها، وبيني وبينه مسيرة ألوف أعوام للشمس التي عرفت سرعة مسيرها في العاجلة»؟(ص٢٦٣).

هناك فرق جوهري آخر بين وصف كل من الكاتبين لجغرافيا الخلاص في قصته.

إن هذا الوصف عند بنين نفسي روحي على إطلاقه، ويجسد في تسميات محددة ذات دلالة. أما وصف المعري فهو حسي بالكامل، وعندما يرى القارىء اسما في (رحلة الحاج)، يدرك بلا إبطاء «طبيعة» ذلك المكان. إن «مخاضة اليأس» هي «مكان يستحيل استصلاحه، إنها حيث ينزل الوسخ والقذارة اللذان يرافقان الإيمان بالخطيئة» (ص٥٨). أما «تلة الشدة» فلها «طريق ضيق يعلو مباشرة إلى قمة التلة ـ واسم الصعود إليها هو الشدة» (ص٨٨). أما المذلة فيجب تخيلها «واديا» بالطبع، وليس تلة أو جبلا. وكذلك «ظل الموت».

إن عنصر التخيل قوي أيضا في توصيف المعري. لكن «طبيعة» جغرافيته ليست مجردة ولا أخلاقية. بالأحرى هي طبيعة فيزيولوجية صرف. فتكريما لابن القارح، مثلا «غرس لمولاي الشيخ الجليل ـ إن شاء الله ـ بذلك الثناء، شجر في الجنة لذيذ اجتناء ـ كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق والمغرب بظل غاط» (ص١٤٠). وهذه الأشجار يسقيها نهر الكوثر، الذي هو نهر النبي في الجنة[٧]. وفي الحقيقة، ثمة وفرة من الأنهار، بالطبع وإن جرعة واحدة من أي منها كفيلة بتخليص الإنسان من الفناء (ص١٤١). وهناك جداول من الخمرة تنبثق من أفواه الكواكي، والمكاكي والبط والطواويس الحية ولكن المصنوعة من حجارة كريمة (ص١٤٩). أما أنهار اللبن والعسل فهي في كل مكان (ص١٥٣)، ومنها يمكن لساكن الجنة أن يلتقط سمكا لم يسمع من قبل بلذته (ص١٦٧). ثمة أيضا قصور وشوارع، والنقل مرتب بدقة على ظهور الخيل والنوق ذات السرعة الصاروخية ص ١٧٥، ١٩٥، ٢٥٩)، والمصنوعة من الدر والياقوت[٨]

إن رحلتي الداعيتين تختلفان أيضا ـ وعلى نحو لا يقل دلالة عن اختلاف الجغرافيتين. إن ابن القارح، الأديب البارز الذي تهدى له (رسالة الغفران)، والذي هو معاصر للمعري، تستدعيه إرادة ربانية لينضم إلى مجتمع المختارين. بعبارة أخرى، إن رحلته تبدأ تقريبا لدى لحظة انتهاء رحلة كرستيان، داعية جون بنين. إن توبة ابن القارح وكتاباته في تمجيد الله، قد اكتسبتاه خلاصا مباشرا لا عراقيل فيه. كذلك فإن كرستيان، المضطرب، والمهموم والمشوش بشأن «ماذا أفعل لأنال الخلاص» (ص٥٢)، يستدعى مثلما استدعى ابن القارح، ولكن من قبل وكيل رباني يسميه

بنين «الإنجيلي» (ايفانجيليست) إن الدعوة هي فقط «للفرار من الغضب القادم» و«لإبقاء ذلك الضوء نصب عينيك ثم المضي قدما» نحو «البوابة الضيقة» (ص٥٣). إنها لن تكون رحلة سهلة. فبعكس ما يحدث لابن القارح، يكون وصوله إلى المدينة السماوية مسبوقا بحجم هائل من التعب، والألم، والجوع، والمخاطر، والعري، والسيوف، والأسود، والتنانين، والظلام، وبكلمة. الموت» (ص٦١).

من حيث تقنية السرد، تبدأ رحلة ابن القارح بعد دخوله الجنة. وبعد فترة، يؤدي حديث عرضي مع الأدباء في الجنة إلى أن يقص عليهم، بطريقة استرجاعية، التعب والضنى اللذين عاناهما عند بوابة الجنة قبل أن يأخذ ابن النبي بيده ويدخله إليها[٩]. إن رحلة كرستيان تناقض رحلة ابن القارح في أنها تنتهي مباشرة تقريبا بعد دخوله المدينة السماوية وإن الدلالة واضحة: إن اهتمام المعري هو في حالة الخلاص، أما اهتمام بنين فهو في سيرورته. بالنسبة للمعري، الخلاص بداية وحسب الخلود ناجز، بالنسبة لبنين الخلاص غاية بحد ذاته ونهاية.

ولعل هذا هو السبب في أن بنين يقدم أوجز الأوصاف المختصة بجغرافيا المدينة السماوية، وبطبيعة الحياة هناك. فالأشجار بالمعنى الطبيعي ليست هي ما ينمو هناك، بل شجرة واحدة هي «شجرة الحياة» (ص٢١٢) حيث:

سيكون لديك أردية بيضاء تمنح لك، ومسيرك وكلامك سيكونا كل يوم مع الملك، وحتى جميع أيام الأبدية... أنت الآن ماض إلى ابراهيم، وإلى إسحاق، ويعقوب، والأنبياء... وكل يمشي في التقوى... يجب أن تحصد ما بذرت ... يجب أن تعتمر تيجانا من الذهب وتستمتع برؤية ومنظر الواحد القدوس... سوف تخدمه على الدوام بالمدح والحمد المعلن... هناك سوف تستمتع بأصدقائك ثانية...» (ص٢١٢ـ٢١٣).

إن المدينة السماوية مشرقة «كالشمس» لأن شوارعها مرصوفة بالذهب، وعلى تلك الشوارع «يمشي أناس ذوو تيجان على رؤوسهم، وسعف في أيديهم، وقيثارات ذهبية ينشدون معها حمد الله» (ص٢١٣).

أما ابن القارح فيجد حياة مختلفة بالكامل في انتظاره. إن رفاقه وندماءه هم الشعراء والأدباء واللغويون، والملحنون والمغنون، من جميع العصور والأجيال. إنهم يقيمون ويتنادمون في قصور. ويمضون أوقاتهم في المناظرة، والشرب، والغناء، والأكل، والحب. إن الأحبولة والواقع يمتزجان امتزاجا حلابا في جميع أوصاف المعري لهذه الحياة. ولعل من أبلغ هذه الأوصاف تقديمه لسرب من الأوز المحوم، الذي يحط على شجرة قرب ابن القارح، الذي يتعجب إذ يرى الإوز ويتساءل ماذا أراد. ولدهشته المروعة، تخاطبه الإوزات، لأن «من شأن طير الجنة أن يتكلم» ويقلن: «ألهمنا أن نسقط في هذه الروضة فتغني لمن فيها من شرب. فيقول: على بركة الله القدير. فينتفضن، فيصرن جواري كواعب يرفلن في وشي من الجنة، وبأيديهن المزاهر وأنواع ما يلتمس به الملاهي» (٢١٢).

ولعل ما هو أكثر دلالة يكمن في تقديم المعري للحيات تقديما يخالف الرمزية المعهودة للحية في اقترانها بقصة سقوط آدم وحواء. فهو يخبرنا هنا أن ابن القارح «يضرب سائرا في الفردوس فإذا هو بروضة مونقة، وإذا هو بحيات يلعبن ويتماقلن، يتخافقن ويتثاقلن فيقول: لا إله إلا الله! وما تصنع حية في الجنة؟ فينطقها الله - جلت عظمته - بعد ما ألهمها المعرفة بهاجس الخلد.... » (ص٣٦٤). وهكذا تخبره كل واحدة بقصة نوالها الخلاص عبر أعمال الخير والتقوى، ثم تقرأ له بعض الشعر وتحلله بحس نقدي رفيع وكل ذلك مما سمعناه في أوكارهن الخبيثة في بيوت الأدباء (ص ص٣٦٧ -٦٨) في الحياة الدنيا.

وفي سياقة أخرى، وبينما ابن القارح يمشي بارشاد من يسميه بنين «الساطع»، وهو أحد الملائكة، يصل إلى «حدائق لا يعرف كنهها إلا الله، فيقول الملك: خذ ثمرة من هذا الثمر فاكسرها فإن هذا الشجر يعرف بشجر الحور. » وعندها يعمد ابن القارح، فيأخذ سفرجلة، أو رمانة، أو تفاحة، أو ماشاء الله من الثمار، فيكسرها فتخرج (منها) جارية حوراء عيناء تبرت لحسنها حوريات الجنان، فتقول: من أنت يا

عبد الله؟ فيقول: أنا فلان ابن فلان. فتقول إني أمنى بلقائك قبل أن يخلق الله الدنيا بأربعة آلاف سنة. (ص٢٨٨).

لكن المشهد ينتهي بقطع مفاجىء، من حيث الحبكة، ويتحرك ابن القارح نحو جنة العفاريت، ومن ثم إلى الجحيم، حيث يقابل الشعراء الذين لم يعوزوا بالغفران. وبعد ثلاث وثمانين صفحة، يعود إلى الجنة، فيلتقي مرة أخرى بالجارية السفرجلة. وتسأله هي: «إني لانتظرك منذ حين فما الذي شجك عن المزار؟» (ص٣٧٢) فيرد عليها بالقبول.

إن رؤيا المعري للخلاص، كما عرضها عبر الجغرافيا والرحلة الكونيتين، مناقضة في الأعم الأغلب منها لرؤيا بنين. لكن الاختلاف بين القاصين في هذين الميدانين قد لا يكون أكثر من مدخل إلى اختلافات أخرى، في الرؤيا، أكثر مركزية. وإن أولى هذه الفروق هي تاريخية ثقافية. لقد أشار الناقد الاسكتلندي ماتلوف إلى عزلة جون بنين «في عصر بدأ العالم نفسه فيه يظهر كشرارة معزولة في فضاء لا نهائي»[١٠]. «أما عصر المعري فقد شاهد وعاش «شيوع الأنوار العقلية، والأدبية»[١١].

إن بنين، فوق هذا، «تمثل الإنسان العادي» زائدا «مقدرة على كتابة هجاء اجتماعي لماح»[١٢» أما المعري فهو المثقف بامتياز، الذي يتواصل فقط مع المثقفين. إن لغته لغة متبحرة، وأحيانا مهجورة، بالنسبة للقارىء العادي، فلا يفهمها إلا بمساعدة المعجم. هذا «الفيلسوف بدون فلسفة» يزج بعلقه المتسائل المتريّب «في جو اضطربت فيه الآراء الفلسفية والعلمية، واصطرعت فيه التيارات المذهبية والفكرية»[١٣].

وكما يقول خليل هنداوي، فإن أبا العلاء قد «نقم في رسالته على نفسه، فلست تدري: أشاك هو أم مؤمن؟ أحائر هو أم سافر؟ أراض هو أم ناقم؟ أم كل هؤلاء جميعا؟»[١٤] ولكن، ورغم الالتباس في رؤيا المعري، فإن الباحث الانكليزي نيكلسون يصف رسالة الغفران بأنها «خلق تخيلي ممتع، متحذلقة قليلا، لكنها لماحة، جريئة وأصيلة»[١٥]

والتخلص منه عبر رحلة هي في حقيقتها عملية بذ للذات وتطهير لها في وقت واحد، يتم بعدها الوصول إلى عالم آخر يشكل المسيح والصليب فيه الحقيقة «المادية» الوحيدة.

أما المعري، الذي هو أقرب إلى ديكارت مما هو بنين، فالخلاص عنده هو قراءة ذكية لحقائق العالم المادي، التي تمكن العقل البشري بالضرورة من تبين وجود الله.

إن تأثير هذه الرؤيا الكونية لدى كل مؤلف على رسم شخصياته تأثير هائل. فابن القارح، الذي تسلم صحيفة الخلاص بعد توبته في حلب، يصل بغمضة عين إلى إحدى بوابات النعيم. وعلى العكس فإن كرستيان، الذي منح صحيفة مماثلة في المراحل الأولى لرحلته، يسقط كل حين وحين في قبضة حصر نفسي وروحي مضن. والمؤلف يتفوق في تسمية هذا الحصر بحسب كل حالة نفسية روحية: فها هو ذا كرستيان يهوى في «مخاضة اليأس»، أو يرتعد فرقا أمام «العملاق يأس»، أو تنسد مفارق طرقه بإزاء «جبل الشدة»، الخ... والحقيقة هي أن كل أماكن التخييل في رواية (رحلة الحاج) هي، وبمعنى عميق، تجسيدات لانخذالات روح كرستيان، لا لعقله الذي لا يبدو تشبطا في أي مجال نارز[18]. وبحسب موريس هسي فإن بنين يبدو وكأنه «يستمد عذابا روحيا من تجربته الحياتية ويلبسها الأردية الخارجية اللائقة ـ من نوع (وادي المذلة) و (وادي ظل الموت) و (وسوق الغرور) و (قلعة الشك)»[19].

عبر هذه الأمكنة، يتحرك أناس هم، في معظم الحالات، في حالة اضطراب وتشوش وضياع واندعار. وكلما التقوا يتفجر بينهم نقاش حامي الوطيس، موضوعاته هي دائما: الوسائل الربانية والشروط البشرية اللتان تقودان إلى الخلاص. وبما أن الطبيعة البشرية معرضة على الدوام للغواية والفساد والسقوط، فإن عقل الإنسان لن يمكنه أن يفعل شيئا لتقويمها أو تقويم طريق الإنسان نحو الخلاص. بالتالي فالخلاص لا يمكن الوصول إليه عبر أدوات بشرية صرف، سواء كانت عقلية أو عملية. لا بد من نعمة المسيح، تعطى للإنسان بفضل من المسيح. إن بوسع الإنسان أن يهيء نفسه لتقبل هذه النعمة. وإن كرستيان ورفيقه (هوبفل) قادران على إعداد لوائح مجدولة ودقيقة (ص ص. ٢٠٥ ـ ٦، ٢٠٦ ـ ٧) بالمتطلبات الروحية

والنفسية التي ينبغي اتباعها بغير حيدة إذا ما أراد المرء أن يقيض لـه الانتماء إلى جماعة المختارين . وفي هذا الصدد يكتب أ. ف. نيووي: «إن فلسفة كرستيان في الحيرة السلبية ترتكز في قراراتها على دستور إيماني صارم» .[20]

أما شخصيات المعري في جماعة المختارين فهي شخصيات تاريخية حقيقية، لكنها تتحرك هنا وهناك في عالم تخييل شاسع . إنهم في الحقيقة أذكياء كلهم وبلا استثناء و «لايخالطهم الأغبياء» (ص١٨٥) . ويشكل هذا «الواقع فراقا آخر مع مفهوم بنين للخلاص . فالمعري يرى في الذكاء واحدا من متطلبين أساسيين للخلاص . وقد استفاد منه ثمانية من أكبر شعراء العربية، فحازوا على الغفران، وأعطوا تصورا في الجنة، هم الأعشى، وزهير بن أبي سلمى، وعبيد بن الأبرص، وعدي بن زيد، وأبو ذؤيب الهذلي، والنابغتان الجعدي والذبياني، ولبيد بن ربيعة . لقد نجح هؤلاء عبر تفكيرهم المحض، ودون أية مساعدة خارجية، أن يتلمسوا بفكرهم وجود الله فآمنوا به . ولعل أبلغ قصصهم هي قصة لبيد بن ربيعة، الذي غفر له لثلاثة أبيات أولها في التقوى وثانيها في حمد الله، وثالثها في مشيئة الله المطلقة . وقد كوفىء بقصر في الجنة كتبت على جداره الأمامي هذه الأبيات التي «ليس في الجنة نظيرها بهاء وحسناً» (ص٢٦٧) .

مثل هؤلاء، وعبر التفكير المحض، اندفع ابن القارح قبل فوات الأوان فتاب وسجل توبته عند قاضي حلب، فأعطى صحيفة بخلاصه، بعد أن كتب رسالة في الإيمان وتمجيد الخالق سبحانه وتعالى (ص ص١٣٩ـ٤٠) . ومثل ذلك أيضا ما حدث لجرادتين تابتا فمنحتا الجنة والنطق والعلم والغناء (ص٢٧٤) . أما السبيل الثاني للخلاص فهو فعل الخير. وقد اختار المعري هذه المرة أسدا قبل أن يصير في الحياة الدنيا طعاماً وزاداً للمؤمنين مرتحلين يعبرون محلة الغرور، فكوفىء بالجنة (ص١٩٨) . ومثل الأسد أيضا حمار وحشي قدم جلده الأرقش لفائدة المؤمنين (ص١٩٨)، وأسد آخر قتل رجلاً أهان رسول الله (عليه السلام) فمنح ماشاء من المأكولات اللحمية التي لاتنقص (ص ص٣٠٤ـ٥) .

لاتتضمن جداول كرستيان وهويفل فعل الخير كوسيلة للخلاص . وليس فعل

الخير مذكورا في أي مكان من رواية (رحلة الحاج) كوسيلة للخلاص، رغم أن المسيحية ـ كالإسلام)، تحض على الحسنة والصدقة. وحتى الأخت المؤمنة المسماة (إحسان: Charity) في (القصر الجميل) لاتظهر ما يدل على معاني اسمها. بينما تقدم لنا (رسالة الغفران)، وياللغرابة، ذئباً كسب المغفرة للخير الذي قدمه للآخرين (ص٣٠٦).

إن ما هو أهم من النقاشات والمناظرات في القصتين هو إنسانية المتحاورين. فعبر يقين لايتزعزع بامتلاك الحقيقة المطلقة، يتصرف دعاة بنين الثلاثة، كرستيان وفيثفل وهوبفل، باستعلائية غريبة على الآخرين، ويرفضون رفضاً تاماً أي قبول لآرائهم، وحتى لهم ككائنات إنسانية. إنهم يرفضون المحاججات العقلية، والمحاججين أيضا، وصحبتهم. وفي تمسكهم المباشر والإقصائي برؤياهم للخلاص، يعزلون أنفسهم عن الأعداد الغفيرة من الحجاج السائرين على طريقهم نفسه، الذين يتصادف اختلاف رؤاهم عن رؤيا بنين. فهم مؤمنون بحسم أن صحبتهم للمسيح وللصليب تفرض بطبيعتها استبعاد صحبة الخطاة والجانحين.

من ناحية أخرى، تظهر الشخصيات المختارة عند المعري موقفاً متميزاً بديمقراطيته. فعلى العكس من كرستيان، يمتلك ابن القارح على الدوام أسئلة يطرحها على الآخرين، ليس لأنه جاهل بالأجوبة، بل لأنه محب للحوار، راغب في التعرف على عقول الآخرين، راغب في الاستزادة. ومثله في هذا الموقف جميع من يقابلهم عبر ارتحاله.

إن بوسعنا أن نتكلم عن شدة استثنائية يتصف بها وجدان جون بنين، وربما أيضا عن غياب للديمقراطية الحقيقية تتصف به رؤياه للخلاص. وهذا ما يمكن رده إلى أحاسيس الشك والقلق في عصره، التي تكلمنا عنها سابقا. إن موقف بنين إزاء إخوته البشر موقف إنساني ولا شك، لكن هدفه من كتابة (رحلة الحاج) كان: (مناشدة القراء التقدم نحو بصيرة أوضح والتزام أوضح بالسلوك والشخصية المثاليين)[٢١].

أما معالجة المعري للأمر نفسه فهي من نوع يحتفي بالعالم ويحتفل به. وبالنسبة له، فإن الحدود المفروضة على المسلم في الحياة الدنيا هي إجراءات تختبر متانة إيمانه وصلابته، وإن تحمله لها سيكسبه في الحياة الآخرة كل ما كان ممنوعاً عنه في الدنيا.

الخلاص إذن بالنسبة للمعري، هو استعادة الإنسان لكل نوازعه الطبيعية، الروحية والعقلية والبدنية، وعيشها بكل ملئها. أما الخلاص عند بنين فهو امتلاك الإنسان للنقاء الروحي عبر نبذ الجسد، وعبر الرضى النفسي بمعانقة الصليب.

ثمة تشابهان في المادة الروائية بين الكاتبين يوضحان، وباللمفارقة اختلافهما في رؤيا الخلاص عند كل منهما. فمن ناحية، يعطى كل من ابن القارح وكرستيان صحيفة خلاص. لكن ابن القارح، وبسبب يوم الحشر ذي الأعداد الهائلة من الناس يضيع صحيفته ويفقد حقه بالتالي في دخول الجنة. لكنه، وعبر شفاعة فاطمة وابراهيم، ولدي النبي (عليه السلام)، يدخل الجنة مع ابراهيم (ص٢٦٢).

الصحيفة والشفاعة هما أيضا وسيلتان لامناص عنهما للخلاص عند بنين. لكن مصير ابن القارح، لو كانت شخصيته عند بنين، كان سيشابه مصير (جهل: Lgnor-ance) الذي قذف به داخل الجحيم بلا توان من عند بوابة النعيم، لأنه أضاع صحيفته (ص٢١٦).

هاتان الرؤيتان للخلاص، عند المعري وبنين، لا شأن لهما بالأصول والنواميس الدينية للإسلام والمسيحية. إنهما رؤيتان فرديتان في المقام الأول والأخير. ولا يعني هذا بالطبع أنهما غير متأثرتين بالأصول والنواميس، إلا أنهما رغم التأثر لاتنطقان إلا باسم صاحبيهما، ولا يمكن إحالتهما إلى الإسلام والمسيحية.

الهوامش

(١) أبو العلاء المعري، رسالة الغفران تحقيق وشرح د. عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطئ). القاهرة. دار المعارف، ١٩٧٧. وإلى هذه الطبعة تعود الاقتباسات كلها في سياق البحث.

(٢) John Bunyan, The Pilgrim's Progress (ed. Roger sharrock) Penguin Classics, 1986. Quotations in this research are taken from this edition.

(٣) Tzvetan Todorov, The Fantastic. A Structural Approach to a Literary Genre (Tr. Richard Howard), Ithaca. Cornell University Press, 1973. P. 31 والأخيولي بالتالي يتضمن دمجاً للقارىء في عالم الشخصيات، وهذا العالم يعرفه إدراك القارىء الملتبس للأحداث المروية

(٤) كان عميد الأدب العربي، طه حسين، أول من صنف (رسالة الغفران) بحسب حسها الأدبي الصحيح: (إن هذه الرسالة هي أول قصة خيالية عند العرب) انظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء. القاهرة: دار المعارف، ١٩٢٤، ص٢٣٩.

(٥) Betty A. Schellenberg, "Sociability and the Sequel: Reinventing Hero and Journey in The Pilgrims Progress. Part II." Studies in The Novel, V. 23 PT. 3, 1991. P. 316.

(٦) انظر د. عمر موسى باشا نظرات جديدة في غفران أبي العلاء. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٩. في الصفحتين ٥٣-٥٤ يحدد د. موسى باشا أسماء الجنات الثماني، ويرجعها إلى السور القرآنية. وهذه الجنات هي: دار الجلال، دار السلام، جنة المأوى، جنة الخلد، جنة الفردوس، جنة النعيم، جنة عدن، دار القرار.

(٧) «إنا أعطيناك الكوثر» سورة الكوثر، الآية الأولى.

(٨) يستمد المعري مادة تخيله الرئيسية من القرآن الكريم. وقد أحصت الباحثة د. عائشة عبدالرحمن ثلاثا وأربعين آية تأثر المعري بها تأثرا مباشراً - وتختم مقارنتها بالتأكيد على «أسلوبه الفذ في تأليف الصورة الجديدة من المواد القديمة». انظر: د. عائشة عبدالرحمن، الغفران. القاهرة: دار المعارف ١٩٥٤. ص٥٩.

(٩) لا تخضع كتابة المعري لمعايير التنقيط الحديثة. وقد قامت الأستاذة عائشة عبدالرحمن - بنت الشاطئ - بهذه المهمة في رسالة الغفران، فقدمت للقارىء العربي خدمة جليلة، إذ يسرت له قراءة نص صعب أساسا.

(١٠) C.N. Manlove, "The Image of the Journey in Pilgrim's Progress: Narrative Versus Allegory," Journal of Narrative Technique. V. 10, Pt. 1, 1980, P. 34.

(١١) انظر: د. علي شلق «توطئة»، رسالة الغفران. بيروت: دار القلم، (لاتاريخ)ص٦.

(١٢) Johannes Hedberg, "John Bunyan, The Pilgrim's Progress," Moderna Spark. V 8, Pt 2, 1989 PP. 108, 110

(١٣) انظر علي حسن فاعور «مقدمة» رسالة الغفران. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠ـ ص٣.

(١٤) انظر: خليل هنداوي، تجديد رسالة الغفران. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٥. ص١٠.

(١٥) يتفق الدارسون العرب على أن الباحث الانكليزي نيكلسون هو أهم من قدم رسالة الغفران للقارىء الانجليزي في القرن العشرين. راجع J.R A.S., 1902, P. 89

(١٦) Monlove, P. 21

(١٧) Roger Sharrock, "Introduction," The Pilgrim's Progress, P. 17_

(١٨) يكتب مانلوف في بحثه المشار إليه آنفا: «ليس من عادة بنين التعامل مع المفاهيم الأخلاقية مباشرة: فشخصياته ليست «إيمان» أو «أمل» وإنما «مؤمن» و«آمل» (ص٢٢). والحقيقة هي أن (رحلة الحاج) تزخر بالأسماء المجردة المفاهيمية، مثل «الريبة»، «الإثم»، «الإيمان الضئيل»، «الجهل»، ناهيك بالشقيقات الأربع الساكنات (القصر الجميل) وهن: «تكتم»، «تقوى» «حصافة» و«إحسان».

(١٩) Maurice Hussey, "The Humanism of John Bunyan," The Pelican Guide to English Literature, 3 P. 225.

(٢٠) Vincent Newey, "The Disinherited Pilgrim: Jude The Obscure and The Pilgrim's Progress," durham University Journal V. 80, PT 1, 1987. P. 60.

(٢١) Kathleen M. Swain, "Christian's 'Christian Behaviour' to his Family in Pilgrim's Progress," "Religion and Literature. V. 21, PT. 3, 1989, P. 10.

حمد يوسف الرومي
في ذمة الله

في الرابع والعشرين من يونيه سنة ١٩٩٣ م، فقدت الكويت واحدا من أبرز القيادات الإعلامية التي لعبت دورا مميزا في أحلك الظروف والمواقف الصعبة التي مرت بها الكويت.

ولد الفقيد عام ١٩٣٧ م، في الحي الشرقي من مدينة الكويت وتلقى تعليمه الأولي في المعهد الديني بدولة الكويت، ثم أكمل تعليمه العالي في مصر حيث تخرج في كلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

أسندت إليه بعد تخرجه مناصب عدة منها رئاسته لقسم الرقابة سنة ١٩٦٢، ثم مديرا للرقابة عام ١٩٧٠، ثم وكيلا مساعدا لشؤون الثقافة والصحافة في وزارة الإعلام، حيث ترأس تحرير معظم المطبوعات الثقافية التي تصدر عن الوزارة كمجلة عالم الفكر التي تولى رئاسة تحريرها من عام ١٩٨٦ إلى ما قبل سنة من وفاته، وسلسلة المسرح العالمي ومجلة الكويت.

وكان آخر المناصب التي تقلدهامنصب وكيل وزارة الإعلام.

وقد بذل خلال توليه لرئاسة تحرير مجلة عالم الفكر جهودا حثيثة في سبيل الارتقاء بهذه المجلة التي تدين له بالفضل الكبير فيما وصلت إليه.

ولا تملك أسرة التحرير إزاء هذا المصاب الجلل إلا أن تبتهل إلى المولى سبحانه أن يسكن الفقيد فسيح جناته وأن يلهم ذويه الصبر والسلوان.

إنا لله وإنا إليه راجعون

مفهوم الرؤية السردية في الخطاب

الروائي آراء وتحاليل

د. بوشعيب عبدالعالي *

* أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس - المغرب

إن الطبيعة الاستعراضية المميزة للنص الحكائي، والمتمثلة في نقل وقائع متنه وتقديمها في قالب لغوي ـ شفاهي أو كتابي ـ من قبل شخصية أو مجموعة من الشخصيات، محددة بعينها، يستوجب حضور هيئة تلفظية تخول عجز الحوادث في التعبير عن نفسها بنفسها، من جهة، وتشبع بالتالي نهم المتلقي كطرف ضروري للفعل السردي في الاطلاع عليها من جهة أخرى. إنها شخصية السارد ـ Le narrateur (هذا الكائن ـ الذي يمثل صوته محور الرواية، إذ يمكن ألا نسمع صوت المؤلف إطلاقا، ولاصوت الشخصيات، ولكن بدون سارد لاتوجد رواية). [1] إنه الشخصية الروائية التي بدونها سيبقى الخطاب السردي ـ في حالة احتمال ـ. [2] ولن يتحول لحقيقة، مادمنا لانستطيع تصور حكاية بدون سارد.

وبالمناسبة ينبغي ألا نخلط بأي حال من الأحوال بينه وبين الكاتب: (فالسارد ليس أبدا الكاتب. . . ولكنه دور مخلوق ومتبني من طرف الكاتب). أو لنقل بتعبير آخر إن: (السارد شخصية من خيال مسخ فيها الكاتب). [3] فهو شخصية متخيلة أو ـ كائن من ورق ـ شأنه في ذلك شأن باقي الشخصيات الروائية الأخرى، يتوسل بها المؤلف، وهو يؤسس عالمه الحكائي لتنوب عنه في سرد المحكي وتمرير خطابه الايديولوجي وأيضا ممارسة لعبة الإيهام بواقعية ما يروى، إذا كان الخطاب يندرج في هذا الاتجاه، كما يتضح ذلك من الرسم التالي:

السارد = شخصية1 le narrateur

↓

شخصية2 personnage — شخصية3 personnage

مرسلة ـ عارفة ← موضوع ـ معرفة ← متلقية ـ غير عارفة

↓

المسرود له ـ شخصية 4 le narrataire (4)

وما دام هذا الخطاب كباقي أنواع الخطابات الأخرى، في حاجة أيضا لمخاطب. يتلقاه ويستفيد منه: « كل كلام هو أولا حوار، أي أنه لايمكن أن يصدر عن شخصية منفردة، وكل كلام مسموع يفترض وجود شخصية متكلم ومخاطب». (5) وبدونه يفقد السرد معناه، ويتحول لهذيان لا مبرر له، الشيء الذي دفع البعض للقول: (فلو لا المتلقي لما كان هناك سرد). (6) وهو مايفسر حرص الرواة على أن يكون سردهم دائما استجابة وتلبية لدعوة صادرة عن المسرود له، إن لم نقل أنه يتأسس عليه في بعض الأحيان، كما هو الشأن في حكاية ـ ألف ليلة وليلة (يراجع بخصوص هذه المسألة ماقاله ج برانس G. Prince في مقاله القيم المعنون (بمدخل لدراسة المسرود له) (introduction de l'étude du narrataire) (7) باعتباره (أي المسرود له narrataire) هيئة تلفظية تنبعث مع الهيئة الأولى ـ السارد le narrateur ـ وتلازمها لازمة الظل لصاحبه، لاتفارقها، مادام حديث الأنا). هو في العمق خطاب للأنت. ولو كان هذا الأنت، هو أنا المتكلم ذاته، كما يحصل في المونولوجات مثلا: «الكن مباشرة، وبمجرد ما يعلن المتكلم عن نفسه ويتسلم مقاليد اللغة، فإنه يغرس الآخر أمامه، كيفما كانت درجة الحضور التي يمنحها لهذا الآخر، إن كل تلفظ هو صراحة أو ضمنيا، خطاب يستوجب مخاطبا» (8) وهو ما يسمح لنا بالقول بان كل سرد لايستوجب فقط ساردا، ولكن أيضا مسرودا له إلا أنه بالرغم مما لهذه الشخصية المتخيلة الأخيرة من أهمية في

صنع الخطاب السردي، فإن الاهتمام بها مع ذلك ظل محدودا وضئيلا، إذا ما قورن بحجم الدراسات التي خصت بها شخصية السارد. وهكذا: «منذ هنري جيمس ونورمان فريدمان إلى واين وبوث فتزيفتان تودوروف، كثير هم النقاد الذين اهتموا بفحص مختلف تجليات السارد في التخييل، سواء أكان نظما أو نثرا. . . وعلى العكس قليل هم الذين اهتموا بالمسروده . . . كل هذا رغما عن الفائدة الحيوية الجمة المثارة عنه في المقالات الجميلة لكل من بنفنيست Bênvéniste وجاكوبسون Jakobson (٩) مما أدى لإحداث خلط واضح بينه وبين مفاهيم أخرى، قد يلتقي معها بفعل الصدفة المحققة للاستثناء الشاذ عن القاعدة، كالقارىء، والقارىء المحتمل والقارىء المثالي، إلى غير ذلك من المفاهيم التي أشار إليها ج. برانس في مقاله السالف الذكر، وبناء عليه يمكننا القول بأن إضفاء الصيغة الحكائية على نص من النصوص، عملية مشروطة أساسا باحتوائه على العناصر الثلاثة الرئيسية الضرورية لكل خطاب، وهي السارد أو المرسل، والمسرود له أو المتلقي والمتن الحكائي أو الرسالة:

سارد ← متن حكائي ← مسرود له

narrateur ← fable / histoire ← narrataire

والمتن الحكائي عبارة عن مادة خام طيعة في يد السارد، وقابلة لأن تصاغ بما لاحصر له ولا عد من الأشكال التعبيرية، وفقا لرغبته وتمشيا والاستراتيجية المتبناة من قبله نحو المسرود له، الأمر الذي دفع الكثير من المنظرين لأن يولوا هذه المسألة كبير عنايتهم واهتمامهم، محاولين الإحاطة بها من جميع جوانبها، سواء من حيث علاقة السارد بالشخصيات، أو من حيث العلاقة التي يقيمها بمتنه الحكائي أو بمخاطبه . . . إلخ.

ويمكن اعتبار مفهوم ـ وجهة النظر Point de vue ـ كمقابل للمصطلح الانجليزي ـ Point of View ـ من أبرز قضايا النقد الروائي التي كثر حولها النقاش وتشعب بتعدد النقاد واختلاف المدارس، خصوصا بعدما أكد الروائي والناقد الانجليزي المعروف هنري جيمز على أهميته أواخر القرن 19: «لعب مفهوم وجهة النظر دورا كبيرا في النظرية، كما في التطبيقات الأدبية، في الدول الانجلوسا كسونية منذ هنري جيمز Henry James. فكما أن الرسام يعرض علينا الأشياء لرؤيتها ـ من منظورما

ـ فإن الروائي يعرضها من وجهة نظر معينة، يجب على بلاغة الخطاب السردي أن تدخلها في الاعتبار»[10] إلا أن هذا التراكم الكمي في الدراسات المنجزة حول هذه النقطة، لم يواكبه مع الأسف الشديد الوضوح والعمق المطلوبان، حيث أنه كثيرا ما كنا نجد أصحابها يقعون في خلط أو لبس، كنتيجة طبيعية لغياب الوضوح الذي كانوا ينطلقون منه، وهو ما نبه إليه أحد النقاد المعاصرين بقوله: «إلا أن أغلبية الأعمال النظرية المنجزة عن هذا الموضوع ـ والتي هي أساسا عبارة عن تصنيفات ـ تشكو في اعتقادي من خلط فظ بين ما أسميه هنا الصيغة والصوت ـ mode et voix ـ. أي بين السؤال المتعلق بمن هي الشخصية التي توجه بوجهة نظرها المنظور السردي، وبين سؤال من صنف آخر بخصوص من هو السارد. أو لكي نختصر الحديث، بين السؤال عمن يرى، والسؤال عمن يتكلم»[11].

ولعل ما ساعد على ذلك صعوبة المصطلح وتشعبه، وما دخله من ضبابية وسوء فهم عند استعماله من قبل المهتمين، فهو مائع، وغير محدد لدرجة يوحي معها بما لاحصر له من الأشياء والمفاهيم: «و ـ وجهة النظر ـ مصطلح ذو دلالات متعددة منها:

(١) أنه قد يعني. فلسفة الروائي أو موقفه الاجتماعي أو السياسي أو غير ذلك.

(٢) وقد يعني في أبسط صوره في مجال النقد الروائي، العلاقة بين المؤلف والراوي وموضوع الرواية»[12]. وهو ما نرمي إليه هنا، وإن كان من الصعب ـ أحيانا ـ الفصل بين فلسفة الروائي وما اختاره من أساليب فنية. ولإبراز بعض مظاهر هذا الخلط بالملموس، سنعمل على استعراض نماذج من تصنيفات وآراء بعض هؤلاء المنظرين بخصوص هذه النقطة، بنوع من التسلسل التاريخي، كما أوردها ج جنيت في كتابه (وجوه) قبل أن ننتقل بعد ذلك لإعطاء التصور النهائي لهذا المصطلح، ولمختلف أشكال تجلياته على مستوى النصوص الحكائية.

وهكذا نجد الناقدين كلينث بروكس وروبيرت بين وارين Cleanth Brooks et Robert Penn Warren يقترحان سنة ١٩٤٣ نمذجة من أربعة أقسام لما اصطلحا عليه آنذاك بتسمية «بؤرة السرد» foyer narratif - focus of narration كمقابل لمصطلح وجهة النظر الحالي ـ Point de vue ـ. وهذه النمذجة على الشكل التالي:

	أحداث مطلة من الداخل	أحداث مطلةمن الخارج
سارد حاضر كشخصية في العمل	(١) البطل يحكي حكايته.	(٢) شاهد يحكي حكاية البطل.
سارد غائب كشخصية عن العمل	(٤) المؤلف المحلل أو الكلي المعرفة يحكي الحكاية.	(٣) المؤلف يحكى الحكاية من الخارج.[١٣]

ويعلق ج. جنيت على هذه النمذجة قائلا بأن المحور الأفقي (داخلي ـ خارجي) وحدة يرتبط بوجهة النظر، بينما المحور العمودي (الحضور ـ الغياب) فيخص في نظره مشكل الصوت في الرواية voix ما أو هوية السارد كما يطرحها ج. جنيت، دون أن تكون له أية علاقة بموضوعنا، مما يمكننا من القول بأن لافرق بين الخانة رقم ١. ورقم٤. ولا بين الخانة رقم٢. ورقم٣.

وفي سنة ١٩٥٥ ميز الناقد الألماني ف. ك. ستانتزيل F.k. Stanzel- ثلاثة أصناف من الوضعيات السردية الروائية وهي:

(١) وضعية المؤلف الكلي المعرفة، أو ما أسماه بالألمانية L'auk toril erzahisituation.

(٢) ووضعية السارد المشارك في العمل الروائي، أو ما أسماه بـ L'ichErzahlsituation.

(٣). وأخيرا وضعية المحكي المسرود بضمير الغائب، أو ما أسماه بـ La personale Ěrzahisituation.

وهنا أيضا، يلاحظ ج. جنيت خلطا واضحا بين شخصيتي المتكلم والراوي (qui voix et qui parle)مما دفع هذا المنظر للتمييز بين الحالتين ـ الثانية والثالثة ـ لا اختلاف بينهما على مستوى وجهة النظر.

وفي نفس السنة أي ١٩٥٥، قدم الناقد نورمان فريدمان Norman Friedman تصنيفا أكثر تعقيدا مكونا من ثماني حالات موزعة لأربع مجموعات على النحو التالي:

أ ـ السرد الكلي المعرفة	بتدخل من الكاتب.
	بحياد من الكاتب.
ب ـ السرد بضمير المتكلم	أنا ـ الشاهد.
	أنا ـ البطل أو الشخصية الرئيسية.
جـ ـ السرد الكلي المعرفة	السرد الكلي المعرفة الانتقائي.
	السرد الكلي المعرفةالتعددي.
د ـ سرد موضوعي صرف	الطريقة الدرامية ـ وهي افتراضية و يصعب تمييزها عن الثانية.
	طريقة الكاميرا، وهي عبارة عن محض تسجيل دون اختيار ولا تنظيم.(١٤)

وهكذا نلاحظ أن الانتقال يتم بشكل تدريجي من وجهة نظر المؤلف الذاتية في الصنف الأول، إلى ما يمكن اعتباره الطريقة الموضوعية المحايدة في السرد، كما في الصنف الأخير، حيث تقدم المادة دون تدخل من المؤلف، كما لو كانت تنعكس على عدسة الكاميرا، مرورا بالحالات الوسطية التي يعتمد فيها المؤلف على وعي شخصية أو مجموعة من الشخصيات في تقديم متنه الحكائي، مع الإشارة إلى أن الحالة الثالثةوالرابعة، كما يؤكد ذلك ج. جنيت، ليس لهما ما يميزهما عن الحالات الأخرى، غير أنهما تسردان بضمير المتكلم، إضافة إلى أن التمييز بين الحالتين ١ و٢ يقوم على أساس الصوت لاوجهة النظر. نفس الخلط، اللاإرادي طبعا، وقع فيه بوث Wayne Booth، سنة ١٩٦١. حين عنون مقالته المتعلقة بمشاكل الصوت ب ـ مسافة ووجهة النظر distance et point de vue ـ. والتي يميز فيها بين ـ المؤلف الضمني l'auteur impli-cite ـ. وبين السارد المقدم والغير المقدم ـ المصرح به وغير المصرح به ـ la narrateur représenté ou non représenté ـ كما يميز في نفس الوقت بين السارد الجدير بالثقة وغير الجدير بها ـ narrateur digne ou indigne de confiance ـ دون أن يذكر لنا الفرق

بين الصنف الأول والثاني أما الصنف الثالث عند بوث فهو ذاك الذى يكون فيه السارد شخصية تعلن عن نفسها في الرواية بأشكال مختلفة، وهو قابل ليقسم بدوره لأصناف فرعية، وهي:

(١) الراوي الملاحظ أو الراصد observateur.
(٢) الراوي المشارك في الأحداث narrateur – personnage.
(٣) الراوى العاكس للأحداث Le narrateur reflécteur.

ويلاحظ أن هذا التصنيف ينطلق، كما هو واضح، من معيار المسافة الفاصلة بين المؤلف والقارىء وشخصيات الرواية، مما يجعله أقرب لدراسة مشاكل الصوت منه لوجهة النظر.

وأخيرا، وفي سنة 1962، أخذ الناقد برتيل رومبير Bartil Romberg تصنيف ستانتزيل stanzel فأكمله بإضافة حالة رابعة هي المحكي الموضوعي التي تقابل الحالة السابعة من تصنيف فريدمان، وهكذا أصبح لدينا تصنيف رباعي يتكون من:

(١) محكي ذو مؤلف كلي المعرفة récit à auteur omniscient
(٢) محكي ذو وجهة نظر récit à point de vue
(٣) محكي موضوعي récit objectif
(٤) محكي بضمير المتكلم récit à la première personne

وهو مايعكس شذوذ الحالة الرابعة عن معيار تصنيف الحالات الثلاث الأولى. إلى جانب هذه الدراسات، توجد دراسات أخرى معاصرة يمكن اعتبارها أسلم من السابقة، سواء من حيث الوضوح، أو من حيث ضبط المفاهيم، ومن جملتها تلك التي قام بها كل من جون بويون Pouillon .J في كتابه ـ زمن الرواية le temps du roman وت. تودوروف T. Todorov أقسام المحكي الأدبي les catégories du récit littéraire وكذا ج. جنيت G. Genette في كتابه وجوه III figures III..

وهكذا فنحن كقراء لاندرك المتن الحكائي إدراكا مباشرا وأوليا، كما سبقت الإشارة لذلك إلا من خلال إدراك سابق له هو إدراك السارد، الذي يتغير بدوره بتغير موضوعاته واختلاف أنواع العلاقات التي يقيمها مع شخصيات عالمه التخييلي، مما

يكون له دون شك انعكاسات واضحة على شكل تلقينا له، وبالتالي قراءتنا له، لذا فان هذه ـ النظرة regard أو: «الطريقة التي يتم بها إدراك الحكاية من قبل السارد،»[15] وإن شئنا الدقة أكثر. هذا المظهر الذي يعكس العلاقة بين ضمير هو في الحكاية، وضمير أنا في الخطاب، أي بين الشخصية والسارد، [16] هو ما يرمى إليه النقاد من وجهة النظر، بالرغم من اختلاف مصطلحاتهم وتنوعها. وقد حصر ج. بوريون Pouillon. لا تختلف أشكال تمظهر هذه الرؤيات في ثلاثة، نعرضها نقلا عن مقال تودوروف السابق، مع ملاحظة بسيطة، وهي أن المسألة تتخذ على المستوى العملي التطبيقي، مظهرا آخر مغايرا، وأكثر تعقيدا، مما ستبدو عليه في المستوى النظري الذي يسعى دائما ليكون واضحا وبسيطا «لأن التجربة الروائية علمتنا ذلك، فليس هناك نماذج لو جهات النظر مرسومة على أساس شكل واحد، ومدعمة بانسجام محض. ولكن ولكي نتجنب أن نساق بعيدا يجب علينا أن نتصرف هنا بالطريقة الأكثر تبسيطية» [17] وهذه الرؤيات هي:

(١) **الرؤية من الخلف** Vision par derrière [18] وتستخدم عادة في الروايات الكلاسيكية ـ بلزاك فلوبير ـ ويتميز السارد فيها بكونه يعرف كل شيء عن شخصيات عالمه، بما في ذلك أعماقها النفسية، مخترقا جميع الحواجز كيفما كانت طبيعتها كأن ينتقل في الزمان والمكان دون صعوبة ويرفع أسقف المنازل ليرى ما بداخلها وما في خارجها، أو يشق قلوب الشخصيات ويغوص فيها ليتعرف على أخفى الدوافع وأعمق الخلجات، تستوي عنده في ذلك جميع الشخصيات على اختلاف مستوياتها إنها بالنسبة له ككتاب يطالعه كما يشاء. كل هذا كي يزودنا بتفاصيل عالم يهيمن عليه بشكل تام، وكأنه إله. ويفترض أن تحكى الروايات التي من هذا النوع بضمير الغائب ويرمز تودوروف لهذه الرؤية بالمعادلة: سارد شخصية [19]ـ. أي أن السارد أكبر معرفة من الشخصية، وقد تعرضت هذه النظرة للطعن من طرف بعض النقاد لما لها من انعكاسات سلبية على تماسك ووحدة العمل الروائي، فهذا هنري جيمز يقول معلّقاً عليها: إن هذا القص أدى إلى التفكك وعدم التناسق، حيث أن الانتقال المفاجىء من مكان إلى مكان، أو من زمان إلى زمان، أو من شخصية إلى شخصية، دون مبرر بل دون الانطلاق من

بؤرة قصصية محددة تكون نتيجته التشتت وعدم الترابط العضوي بين المقاطع المختلفة في الرواية [٢٠] ولذلك نادى بضرورة اختيار بؤرة مركزية، تشع منها المادة القصصية أو تنعكس عليها.

(٢) **الرؤية المرافقة** - vision - avec [٢١] وهي رؤية سردية كثيرة الاستعمال خصوصا في الموجة الجديدة للكتابة الروائية، حيث يعرض العالم التخييلي من منظور ذاتي داخلي لشخصية روائية بعينها، دون أن يكون له وجود موضوعي محايد خارج وعيها ولعل هذا ماجعل الناقدة البلجيكية فرانسواز فان روسم كيون - Francoise van Rossum - Gyon تسميه - بالواقعية الفينومينولوجية - الظاهراتية [٢٢] - réalisme phénoménologique إن السارد هنا بالرغم من كونه قد يعرف أكثر مما تعرفه الشخصيات، إلا أنه مع ذلك لايقدم لنا أي تفسير للأحداث قبل أن تصل الشخصيات ذاتها إليه. ويمكن أن نميز هنا شكلا فرعيا يتم الحكي فيه بضمير المتكلم، وبذلك تتطابق شخصية السارد بالشخصية الروائية، دون أن يؤثر ذلك على طبيعة العمل الروائي وتحوله الى سيرة ذاتية، لأن ذلك متوقف أساسا على نوعية التعاقد المبرم بين الكاتب والقارىء، أهو تعاقد سير ري ذاتي أم روائي؟ - [٢٣] كما يشير لذلك فيليب لوجون Ph. lejeune . ولاعلاقة له إطلاقا بنوعية الضمير المستعمل في السرد وهكذا يمكن ان يتحول الحكي بعد ذلك لضمير الغائب دون أن يفقد القارىء الانطباع السابق المتعلق بكون الراوي شخصية مشاركة في الرواية. ويمثل تودوروف لهذه الرؤية بالمعادلة «سارد - شخصية» [٢٤] كدليل على التساوي الحاصل فيها من حيث المعرفة بين السارد والشخصية، على عكس الرؤية السابقة.

(٣) **الرؤية من الخارج** - vision du dehors - [٢٥] وهي نادرة الاستعمال بالمقارنة للسابقتين، وفيها يكون السارد أقل معرفة من أي شخصية، (السارد الشخصية) [٢٦] وهو بذلك لايمكنه إلا أن يصف ما يرى ويسمع دون أن يتجاوز ذلك لما هو أبعد، كالحديث عن وعي الشخصيات مثلا إن الأمر هنا لايعدو أن يكون مجرد مسألة تقنية متواضع عليها، لأننا إذا ما افترضنا جهلا كاملا للراوي بكل شيء، فهذا يعني أن الرواية لن يكون لها أي معنى وتصبح غير مفهومة.

وإذا كان ج. بويون قد توقف عند الحالات الثلاث السابقة، فإن تودوروف اعتبرها ناقصة فعمل على إتمامها بإضافة حالة رابعة متفرعة عن الرؤية الثانية أسماها ـ الرؤية المجسمة ـ vision stéréoscopique [27] التي نتابع فيها الحدث الواحد مرويا من قبل شخصيات عديدة، مما يمكننا من تكوين صورة شاملة وكاملة عنه.

وإذا انتقلنا لجيرار جنيت، فإن أول ما سنلاحظه هو استبعاده لمصطلحي ـ الرؤية vision ـ ووجهة النظر point de vue ـ لما لهما في اعتقاده، من طابع ـ بصري ـ visuel ـ واستبدالهما بمصطلح ـ التبئير la focalisation ـ الذي استلهمه من مصطلح الناقدين بروك ووارين ـ focus of narration ـ وهكذا يطلق اسم محكي غير مبأر، أو تبئير في درجة الصفر ـ récit non focalisé ou focalisation zéro ـ كمقابل لمصطلحي بويون وتودوروف. ـ الرؤية من الخلف، والسارد) الشخصية. بينما يسمي الرؤية المرافقة، التي يكون فيها السارد مساويا للشخصية من حيث المعرفة، بالمحكي ذي التبئير الداخلي ـ Le récit a focalisation interne ـ وتجدر الإشارة بالمناسبة إلى أن مسألة التميز بين هذا الصنف من التبئير والتبئير السابق ـ الخارجي لاعلاقة له إطلاقا بنوعية الضمير المستعمل في الحكي ـ متكلم أو غائب ـ لأنه قد لايعود بالضرورة على الذات المدركة ـ (أي الشخصية) بقدر ما يعود على الذات المتكلمة أي السارد: «فاستعمال ـ ضمير المتكلم ـ خلافا لما يقال بأنه يطابق بين شخص السارد والبطل، لايوجه إطلاقا تبئير المحكي في البطل». [28] أو كما قال تودوروف: «المحكي بضمير المتكلم لايبرز صورة سارده، بل يجعلها أكثر إضمارا». [29] وفي مقابل هذا يرى ج. جنيت أن المعيار السليم لبلوغ ذلك يكمن في الفرق بين ما أسماه رولان بارت R Barthes في مقالته ـ مدخل للتحليل البنيوي للمحكي ـ بالصيغة الشخصية أو الذاتية والصيغة اللاشخصية أو اللاذاتية ـ mode personnel et apersonnel [30] بغض النظر عن نوعية الضمير المستعمل. وهكذا فالصيغة الأولى ـ الشخصية ـ يمكن التعرف عليها من خلال عملية إعادة كتابة المقطع بضمير المتكلم، إن لم يكن مسندا إليه أصلا فإذا لم يتطلب منا ذلك سوى استبدال ضمير بضمير، مع الإبقاء على صيغته التركيبة الأصلية على ما كانت عليه [كما في المثال التالي: (رأى شخصا مسنا في صحة جيدة) نحولها لضمير المتكلم فنقول: أرى شخصا مسنا في صحة جيدة، فلا شيء

تغير سوى الضمير] تأكدنا أننا أمام مقطع مبوأر داخليا بالرغم من إسناده لضمير الغائب، لأن صيغته شخصية، لاتتطلب أكثر من استبدال ضمير بضمير. أما في الصيغة غير الشخصية [كأن نقول مثلا عن فلاح وهو يشاهد المطر يتهاطل :- إنه يبدو مسرورا من تهاطل المطر] فإن مسألة إعادة كتابتها مسندة لضمير المتكلم شيء صعب جدا، ويقتضي تغيير البنية التركيبية الأصلية الكلية للجملة، بفعل تواجد كلمة - يبدو - الدالة على الصيغة غير الشخصية التي تحول دون هذا التحويل، كما تؤكد في الوقت ذاته على أن التبئير هنا خارجي.

والحق أن السبق لاكتشاف هذه الحقيقة اللسانية لايعود لرولان بارت R. Barthes بقدرما يعود لبنفنيست Benveniste - الذي أكد في بعض مقالات كتابه الهام - مشاكل اللسانيات العامة - problèmes de linguistique générale على أن الصفة الشخصية per-sonnel - لضميري المتكلم والمخاطب، (أنا/ أنت) تقابل الصفة اللاشخصية non personnel - لضمير الغائب، ولعل فيما تحمله صفة الغائب من الدلالات ما يكفي لتأكيد ذلك[31] نعود لنقول بأن جيرار جنيت يقسم التبئير الداخلي لثلاثة أنواع هي :

أ - محكي ذو تبئير داخلي ثابت / récit à focalisation interne fixe-

ونموذجه المثالي هو رواية - السفراء les ambassadeurs - لهنري جيمس التي قال عنها لوبوك : « إن جيمس في - السفراء - لايخبرنا بقصة عقل ستريذر، إنه يجعل هذا العقل يتحدث عن نفسه، إنه يمسرحه»،[32] لأنه يعرض كل شيء من خلال وعي شخصية واحدة، مما يؤدى حتما لتضييق مجال الرؤية، وحصرها فى شخصية واحدة بعينها، لدرجة تصبح معها الشخصيات الأخرى مسطحة، كما ذهبت لذلك الناقدة البلجيكية - فرانسواز فان كيون -، ما دامت لا تدرك إلا من خلال عيون الشخصية التى يقع عليها التبئير.

ب - محكي ذو تبئير داخلي متنوع - récit à focalisation interne variable .[33] والنموذج المجسد لهذه الحالة، هو رواية - السيدة بوفاري Madame Bovary لفلوبير، G - Flauber حيث يبدأ السرد مبوأراً على شخصية شارل، ينتقل بعدها لشخصية - إما Emma - قبل أن يعود من جديد ليركز على شخصية شارل Charles .

جـ ـ ثم محكي ذو تبئير داخلي متعدد ـ récit à focalisation interne multiple ـ [٣٤] كما يحدث في روايات الرسائل مثلا التي يتم فيها عرض الحدث الواحد مرات عديدة ومن وجهات نظر شخصيات مختلفة. كما هو الشأن في رواية ـــ علاقات خطرة les liaisons dangereuses. أما حالة الرؤية من الخارج حيث السارد أقل معرفة من الشخصية (السارد الشخصية) فيسميها ج. جنيت بالمحكي ذي التبئير الخارجي le récit à focalisation externe [٣٥] كبعض روايات ما بين الحربين العالميتين، الأولى والثانية. وقد أصبح هذا الأسلوب مألوفا بفضل روايات Dashiel Hammett وبعض قصص ارنست هيمنغواي E Hemingway ـ مثل القتلة The killers ـ حيث تتابع حياة وسلوك الشخصيات خارجيا مع السارد، دون أن تتمكن من ولوج عالمها الداخلي، عالم العواطف والأفكار. إلا أنه إذا كانت هذه هي كل التبئيرات الرئيسية المعروفة في عالم الكتابة السردية، فإن الروائيين سيرا على عادة كل الفنانين والمبدعين نادرا ما يلتزمون بها، بل إننا غالبا ما نجدهم يسعون لهدمها والتحرر من سلطانها، محتطين في ذلك كل الوسائل والامكانات المتاحة لهم في هذا المجال. وفي هذا الإطار يمكن أن ندرج كل أشكال التحريف ـ altération ـ [٣٦] وكذا عمليات الخلط فيما بين الأنساق ـ le mélange des systèmes ـ [٣٧] التي قد يمارسها القائم بالسرد بين الفينة والأخرى، لإحداث تغيير تبئيري معزول وآني داخل سياق منسجم، مثلا: خرق منه للقاعدة العامة المهيمنة، مما تكون له انعكاسات واضحة على مستوى القراءة، كفعل يتم التلاعب به هو الآخر عن طريق التلاعب السابق. وقد حاول ج. جنيت في كتابه ـ وجوه III تشخيص بعض هذه الحالات، فلاحظ أن هناك صنفين اثنين يمكن إدراكهما، «ويقومان إما على إعطاء معلومات أقل مما هو مبدئيا ضروري، وإما على إعطاء معلومات أكثر مما هو مبدئيا مسموح به داخل إطار التبئير المنتظم للكل». [٣٨] ويسمى الأول حذفا جزئيا أو paralipse ـــ أما الثاني فيطلق عليه اسم ـــ paralepse ـ. ومن الأمثلة الكلاسيكية للحالة الأولى، السكوت المتعمد من قبل السارد في السرد المبوأر داخليا عن ذكر بعض الأفكار والحقائق الداخلية للبطل، التي لها أهمية قصوى في المتن، والتي لايعقل بأي حال من الأحوال تناسيها أو تجاهلها من قبل البطل موضوع التبئير، كما فعلت الكاتبة أغاتا كريستي ـ Agatha Christie ـ في روايتها البوليسية التي تحمل عنوان ـ الساعة الخامسة وخمس وعشرون دقيقة ـ. [٣٩]

أما الصنف الثانى فيجد مرتعه الخصب والمفضل فى ما يسمى عادة بالروايات النفسية المعروفة بهجوماتها المكثفة على دواخل الشخصيات من قبل السارد فى محاولة منه لتزويدنا، نحن القراء، بأكبر قدر ممكن من المعلومات الخاصة بها.

قائمة الإحالات المعتمدة في الدراسة

(١) عبدالحميد عقار : وضع السارد في الرواية بالمغرب ، مجلة دراسات أدبية ولسانية عدد ١ ، سنة ١ ، ١٩٨٥ ، ص ٢٤ .

(٢) Françoise van rossum - Gyon, critique du roman, éd Gallimard p 101

(٣) W Kayser qui raconte le roman in poétique du récit, éd points p: 71.

(٤) Ph Hamon, un discours contraint in littérature et réalité, éd points p 142

(٥) ميشال بوتور ، بحوث في الرواية الجديدة ، ترجمة ، فريد انطونيوس ، سلسلة زدني علماً . منشورات عويدات ، بيروت ، باريس الطبعة الثانية ١٩٨٢ ، ص : ٨٩ .

(٦) د . عبدالفتاح كيليطو ، مقال تحت عنوان ـ زعموا أن : ملاحظات حول كليلة ودمنة بين الرواية والسرد الكلاسيكي ، من كتاب دراسات في القصة العربية ، وقائع ندوة : مكناس . عن دار مؤسسة الأبحاث العربية ، الطبعة الأولى ١٩٨٦ ، ص : ١٨٥

(٧) G.Prince Introduction à l'étude du narrataire in poétique N°14 - 1973 page 179

(٨) Benveniste, problèmes de linguistique générale Tome II éd Gallimard, p 82

(٩) G. Prince in revue cité. p 178

(١٠) Groupe U rhétorique générale. éd points p 187

(١١) G Genette, figures III éd Seuil p. 203

(١٢) انجيل بطرس سمعان : ـ من مقال تحت عنوان : وجهة النظر في الرواية المصرية ، بمجلة فصول ، عدد خاص بالرواية ، رقم ٢ ، سنة : ١٩٨٢ ، صفحة : ١٠٣ .

(١٣) G Genette ouvrage cité . p : 204 .

(١٤) G Genette ouvrage cité p 204 - 205

(١٥) T Todorov littérature et signification éd Larousse. p 79

(١٦) T Todorov les catégories du récit in l'analyse structurale du récit, communications 8, éd points p. 147

(١٧) T Todorov in ouvrage cité p 147.

(١٨) T Todorov in ouvrage cité, p 147

(١٩) T. Todorov in ouvrage cité, p: 147

(٢٠) د . سيزا قاسم : بناء الرواية ، دراسة مقارنة في ـ ثلاثية ـ نجيب محفوظ ، دار التنوير للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ ، ص ١٨١ ـ ١٨٢ .

(٢١) T. Todorov, in ouvrage cité, p. 148

(٢٢) Françoise van Rossum – Guyon, in ouvrage cité p. 135

(٢٣) Ph. lejeune, le pacte autobiographique, Éd. seuil, p. 44

(٢٤) T. Todorov, in ouvrage cité, p. 148

(٢٥) T. Todorov, in ouvrage cité, p. 148

(٢٦) T. Todorov, in ouvrage cité, p. 148

(٢٧) T. Todorov, in ouvrage cité, p. 148

(٢٨) G. Genette, ouvrage cité, p. 148

(٢٩) Groupe L, ouvrage cité, p. 189

(٣٠) R. Barthes, introduction a l'analyse structurale des récits, in l'analyse structurale du récit
Communications 8, Éd. points p. 26

(٣١) Benveniste, ouvrage cité, p. 225-2

(٣٢) رونيه ويليك، أوستين وارين، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ١٩٨١، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣٣) G. Genette, ouvrage cité, p. 207

(٣٤) G. Genette, ouvrage cité, p. 207

(٣٥) G. Genette, ouvrage cité, p. 207

(٣٦) G. Genette, ouvrage cité, p. 211

(٣٧) R. Barthes, in ouvrage cité, p. 26

(٣٨) G. Genette, ouvrage cité, p. 211

(٣٩) R. Barthes, in ouvrage cité, p. 26

تيار الواقعية في الرواية

قراءة في مقدمة [الملهاة الإنسانية]

لبلزاك

د. عبدالله بن عتو *

* يعمل أستاذاً بكلية الآداب الجديدة - المغرب

كثيرا ما يثار الحديث النقدي عن الأنواع الأدبية، فيؤول الأمر إلى الحديث عن التطور الأدبي، إذ يتم الانتقال من البحث عن أسباب تنوع التعبير الأدبي وأسس تصنيف هذه الأنواع إلى (البحث عن) محاولة تقديم الجواب عن سؤالين مركزيين هما: هل يتطور الأدب؟ وكيف يتطور؟ .. خاصة وأن وضع مثل هذين السؤالين يضع في الاعتبار تطور باقي الظواهر في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وعموما فإن "البحث في تطور الأدب وغيره من الظواهر الطبيعية والإنسانية بدأ في القرن التاسع عشر، بل إن مفهوم التطور بشكل عام يعد من أهم المفاهيم التي ظهرت في القرن الماضي، فقد حظي باهتمام العلماء والمفكرين والفلاسفة والنقاد، وطبق في كل علم ودراسة حول المجتمع أو الكون أو الثقافة أو الطبيعة أو الفن"[1]. وفي إطار ما أحدثه مفهوم التطور، وغيره من المفاهيم، من تغيير، فقد تغيرت المناهج والفروض وطرائق التفكير، الأمر الذي أدى إلى إحلال الإيمان بالتغيير والنسبية، محل الاعتقاد في مطلقية القديم وسرمدية قوانينه الثابتة.

وفي سياق هذا التغير/ التطور الفكري والحضاري الشامل يمكن الحديث عن أكبر إنجاز روائي في العصر الحديث، وخاصة ضمن تيار الواقعية في الرواية الأوربية. وهذا الإنجاز هو "الملهاة الإنسانية"[2] (La comédie humaine) لأونوري دي بلزاك honoré de Balzac (1799/ 1850) ويتضح من هذا التاريخ أن بلزاك جاء إلى العالم إثر الثورة الفرنسية (1789) وعاين مختلف التطورات المتلاحقة التي رافقتها، منذ تولي لويس الثامن عشر إلى لويس فيليب[3]، وهي الفترة التاريخية التي عرفت التوسع البونابرتي

والتحالف المقدس (النمسا/ روسيا/ بروسيا)، كما عرفت بروز القوميات الأوروبية بشكل قوي، فبات التغيير خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر أمرا حتميا ولو عن طريق العنف والقوة والثورة. و "كان الشعب الفرنسي ـ كعادته ـ دوما سباقا إلى التمرد والعصيان طلبا للتغيير بإعلان الثورة وحمل السلاح "[4]. ومن منظور " التطور الاجتماعي، فقد حصل تبدل حاسم في التجمعات الطبقية وفي مواقفها إزاء كل المستجدات. وفي هذا الصدد يأتي ذكر ثورة بروليتاريا باريس عام (1848) كنقطة تحول في التاريخ العالمي. " فقد كانت أول كتلة بشرية مسلحة صممت على قتال البورجوازية وضرب استمرارها في الحكم ونزع امتيازاتها الاقتصادية "[5]. وهنا يجب أن نتصور أن الأمر لم يكن صراعا عاديا بين الطبقات الاجتماعية، بل لقد كان صراعا واقعيا فكريا وعمليا، صراعا فلسفيا ووجوديا، عكسته بكل وضوح تلك الطبقات المتعارضة في المصالح المادية والمعنوية.

أما على الصعيد الفكري فإن مرحلة بلزاك سجلت بروز الاتجاه الوضعي في الفكر والفلسفة مع أوغست كونت والاتجاه العلمي التجريبي مع كلود برنار وغيره.. وهي اتجاهات ساهمت في تقسيم منظم للمعارف العلمية وساعدت على نمو ظاهرة الاختصاص في إطار النتائج المعرفية. وعلى العموم، فقد كان للتيارين الوضعي والتجريبي أثر واضح في أفكار كتاب القرن التاسع عشر، وهو ما يظهر حضوره في جل الأنظمة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية. الشيء الذي يعني أن التغيير قد مس العلم والفكر والفن والإيديولوجيا ومصائر الناس، وكان من الطبيعي أن يمس أساليب التعبير أيضا. وقد أضحى هذا الوضع ـ في الواقع ـ لدى روائيي العصر، موضوعا هاما تجدر معالجته، لأن التعارضات الحاصلة لم تكن من قبيل الصدفة أو الاعتباط. وهكذا فقد كان أدب ذلك العصر ـ منظورا إليه ككل ـ عبارة عن كفاح رائع متصل، ضد الاغتراب الشامل للإنسان، نتيجة لأشكال الحياة الرأسمالية التي بدأت تسيطر على الحياة البشرية "[6]. ومن هنا فإن الكتابة الروائية في القرن 19 كانت شكلا من أشكال مواجهة الكتاب للواقع. فقد كان الصراع على أشده بين الأنا والعالم، بين الذات التي يمثلها "البطل" الراغب في تحقيق أحلامه وآماله دون فشل أو عوائق، وبين المصير المحتوم الذي يحطم تلك الذات بصلابة مصدرها ظلامية العالم الواقعي الحقيقي.

وكانت الكتابة / المواجهة تغني القيمة الدرامية لمجمل روايات هذه الفترة لتأخذ طابعا مأساويا يعمقه فراغ الحياة وخواء الواقع.

بلزاك الشخص وبلزاك الروائي

ترتبط حياة بلزاك المضطربة ارتباطا وثيقا بتاريخ مؤلفاته، وقد بدأ نجم بلزاك يلمع في عالم أصبحت المادة والمال يحتلان فيه مكان الصدارة. ويعود ذلك اللمعان إلى شهرة أروع كتبه "الملهاة الإنسانية"، الذي يعتبر نتاج عبقريته الخاصة، والذي ظل يضيف في بناء أسسه إلى أن مات. لقد خضع بلزاك إلى نظرية صلبة، مثل من خلالها، طباع وشخوص زمانه، ولكنه يضيف إلى موهبته كرسام واقعي وملاحظ بارع، خيال الشاعر والمتأمل، الذي ينزع إلى أخذ الواقع ويعيد تركيبه تركيبا متماسكا. ومن خلال ذلك كان يعمل على تجديد الجنس الروائي الذي كان يتسلل معه في كل المجالات الفلسفية والعلمية والسياسية والدينية والاجتماعية. وكان هذا الإجراء سبب التأثير في الفن الروائي منذ منتصف القرن 19 إلى اليوم. وفي هذا الصدد، فقد كان المقربون من بلزاك يجمعون على اعتباره "متنبئا" أو "عرافا"، يعيش في "تشوف" دائم. وبلزاك نفسه يؤكد أنه يحتوي على "موهبة الرؤية الثانية". إن رسمه للمجتمع هو ما يبين للقارىء مفهومه الحقيقي للعالم والعلاقات الإنسانية. وبلزاك لم يتراجع هنا عن افتراضاته الميتافيزيقية التي وثق منها منذ شبابه، إذ كان يعتقد أن كل الظواهر تؤول إلى حركة مادة واحدة، تأخذ عند الإنسان شكل الفكر. وهكذا أصبح يقول "بأن العقول الجبارة قادرة على إرسال أفكارها، والتحرك في أوسع المجالات، مؤثرة على العقول الضعيفة. وطالما حلم بلزاك بالوصول إلى هذا المستوى من المقدرة الأخاذة، وقد بدا له هذا الطموح مشروعا ضمن مبدئه على الأقل، لأنه يرتكز على أطروحة العبقرية" (٧). وبالمقابل فقد درج الرجل على الاعتقاد بأن الإنسان وحده، عاجز عن إدراك أسرار الكون، فقد كان يسائل النظريات التوضيحية والدينية منها على الخصوص، وهو المجال الذي يسجل فيه تأثره بالكاتب سويدنبرغ (swendenborg)، ليعلن قصور المناهج الوضعية المعاصرة. كما أنه يقتنع سياسيا بـ "أن السلطة التي هي قلب الدولة، يجب أن تكون بين أيدي رجل واحد... إذ صحيح أن الديمومة خطأ

والاقتراع العام غير معقول. ذلك أن من يصوت يناقش، والسلطة التي تناقش لا كيان لها، ولعل السبيل الوحيد لمواجهة هذا الخلل هو الدين" (٨). وهو رأي يترجم موقعه الحقيقي من الفوضى الاجتماعية السائدة.

على أن السنين التي استقرت فيها نظرية بلزاك المتنورة بتصوره السياسي عرفت لديه وجود مبادىء جمالية واقعية، مع أن عددا من شخوص رواياته تبقى محاطة بهالة سحرية مزروعة في محيطها الاجتماعي لكسب حياتها الحقيقية بالرسم المتقن لطباعها وصفاتها. وعلى ذلك يظهر أن مشروع بلزاك كان كبيرا جدا، كان مشروع القرن بكامله. وفي هذا الصدد يقول عنه انجلز في معرض مقارنته مع إميل زولا Emile zola "فعلى الرغم من أن عقيدته السياسية كانت هي الملكية الشرعية، فقد عارض بعناد شديد شرور فرنسا الإقطاعية وضعف الملكية، ووصف لحظات احتضارها بقوة شعرية عظيمة" (٩). ومن هنا جاز للبعض بأن ينعته بأنه "بلزاك الشاهد على زمانه" كحقيقة نلمسها في طريقة حديثة في (الملهاة الإنسانية) بشكل جعل منها "خزان الوثائق حول مجتمع فرنسا في القرن التاسع عشر" (١٠). ولا عجب من هذا الرأي، فصاحبنا يغوص بكيفية واضحة في ماضي فرنسا، يعني فيه بمظاهر سلطوية وعلاقتها بالإنسان الفرنسي، كوجه من وجوه الديمومة التاريخية. إلا أن هذا الأمر خلف ردود فعل نقدية مهمة، من جملتها تلك التي إنحازت للعالم القروي الذي يظل غير معروف بما فيه الكفاية في عالم بلزاك الروائي. يقول ب. ل. راي(P.L. Rey)إن عمل بلزاك رغم الجهود الجبارة التي بذلها فيه، لم يكن شاملا بما فيه الكفاية، والدليل أن العالم القروي بصفة خاصة، يبقى غير معروف لديه بشكل جيد" (١١)

الملهاة الإنسانية

بدأ بلزاك كتابه (الملهاة الإنسانية) انطلاقا من سنة 1834، ولم تعنون بهذا العنوان إلا سنة 1841. ونشرت عام 1842. وهذا معناه أن (الملهاة الإنسانية)عمل روائي ضخم يضم خمسا وتسعين رواية. وبهذا فقد جمعت(الملهاة) كل أعماله التي كان بدأ نشرها منذ 1830. إن ضخامة هذا العمل هي التي حذت بنا قد مثل موريس بارديش أن يقول: إن سنة 1835. هي سنة بداية تكوين بلزاك الروائي، وأن الاب جوريو(Le père Goriot)

هي رواية تتجمع عندها كل الجهود السابقة، وهي بالتالي، ترسيخ وإيذان بكتاب المستقبل: الملهاة الإنسانية "[١٢]" إن هذا الأخير (الكتاب) يدل على نوعية اهتمام بلزاك بوحدة التناول والمعالجة لأكبر معضلات التاريخ الفرنسي الحديث، والمتمثلة في انهيار الحضارة الأرستقراطية إثر نمو النظام الرأسمالي وكان هدفه الأساسي هو منح الحياة والحركة لمجتمع متخيل، افتراضي، قائم على المقارنة بين الإنسانية والحيوانية، بغرض استخلاص مبادىء الواقع الإنساني بما هي مبادىء طبيعية عامة، ولذلك فقد رتب "كوميدياه" إلى الأقسام التالية:

أولا: دراسة الطباع، وتضم أهم الأعمال / المشاهد الآتية:

مشاهد من الحياة الخاصة / مشاهد من حياة الريف/ مشاهد من حياة الأقاليم/ مشاهد من الحياة الباريسية/ مشاهد من الحياة السياسية/ مشاهد من الحياة العسكرية/ العم بوم pons/ الأوهام الضائعة.

ثانيا: دراسات تحليلية، وتضم دراسة رئيسية هي: فيزيولوجيا الزواج.

ثالثا: دراسات فلسفية وتضم: البحث عن المطلق / سيرافيتا

وحتى تقدر هذه (الملهاة) حق قدرها، يجب النظر إليها في كليتها، إذ لا يمكن الحكم على عالم روائي ضخم من خلال إحدى جزئياته. وإن كنا هنا لانستطيع، فإننا نكتفي تجاوزا، بمقدمتها فقط. وكلنا اقتناع بأن التبسيط والنقد غير الممنهج في العديد من المؤلفات المدرسية، من الأسباب التي جعلت من بلزاك روائيا غير مشهور إلا بشهرة الأب جوريو(père Goriot) وأوجيني غراندي (Eugenie Grandet) إن عدم الاطلاع على باقي أعمال بلزاك، يترك الانطباع عن غموض هذه الأعمال أو صعوبة فهمها، ولكن هذا القصور في الواقع يفقدنا الوقوف على أروع عقد (الملهاة الإنسانية). إذ لا ننس أن أعمال بلزاك في طابعها الجمالي تعبير واضح عن نتائج عصرها. فـ "كل وسط بيئي بالنسبة لبلزاك هو مجال مادي ومعنوي يحتوي المنظر والمشهد والمسكن والأثاث والأشياء والملابس ومصائر الناس... كما أن الوضع التاريخي العام يبقى هو المجال الشامل الذي يغلف هذه البيئات الخاصة المنفردة والمعزولة "[١٣]" إن

علاقة بلزاك بـ (الملهاة الإنسانية) تبدو في رؤيته إلى المجتمع الفرنسي على أنه مجتمع تعدد الطبقات، وذلك من خلال رصده لما يحرك الإنسان من مجموع الأهواء والنزعات والرغبات النفسية. وقد مكنه موقعه الاجتماعي من فرض مجالسة رجال السياسة والفكر والاقتصاد، إلى جانب تردده على الصالونات الأدبية والمسارح وكذا سائر الأمكنة غير الراقية أيضا... وهذا السلوك جعل من بلزاك خبيرا بخبايا مجتمعه وعمق بنيانه. فجاء بما يقرب من ألفي شخصية روائية تجسد لديه واقع تحول الطباع من طباع عادية إلى قوانين. وبذلك "تتحول حالة الدفاع المشروع لدى أفراد المجتمع ضد وسائل الأمر والنهي، إلى مجرد واقع استسلامي مهزوم، إن شخوص بلزاك فرض عليهم واقع الخيانة ونبذ القيم، فتتحول الحياة الاجتماعية معها إلى كوميديا" [14]. هكذا فقراءة (كوميديا) بلزاك تحيل إلى مجتمع الخداع المتبادل القائم على حب المال وشهوة التسلط. ومن هنا نجاح بلزاك في خلق النماذج الحية التي تصدق في التعبير عن مختلف تقلبات المجتمع واضطراباته. وقد اعترف انجلز قائلا: "... وحتى في ما يتعلق بدقائق المسائل الاقتصادية، تعلمت من بلزاك أكثر مما تعلمت من جميع كتب المؤرخين والاقتصاديين والاختصاصيين المهنيين جميعا في عصره" [15] إن قراءة (الملهاة الإنسانية) إذن، لتؤكد على صميم التناقض في المجتمع الذي خلق المثل الأعلى للشخصية الإنسانية الكاملة، ولكنه أدى في المقابل إلى تحطيم هذا المثل في الواقع العملي.

وقبل إلقاء الضوء على المقدمة التي صدر بها بلزاك (الملهاة الإنسانية) نشير إلى أن أعماله كلها توجهت إلى الواقع ولا شيء غيره. وهو إجراء يخالف به عادة كتاب الجيل الرومانسي المعاصرين له. فاهتم بالإنسان من خلال إشكالية انتمائه للنوع البشري وللمجتمع تحديدا، لا بانتمائه لذاته فحسب كذات معزولة. فكانت (الملهاة الإنسانية) ذات بعد ثلاثي: بعد الحياة / بعد الأشخاص / بعد التمثيل المادي للفكر. كما يصرح بلزاك [16]. فوصفت واقعيته "بالواقعية العظيمة لأنها تصور الإنسان والمجتمع باعتبارهما كيانات كاملة بدل عرض مظهر من مظاهرهما" [17]. إن عظمة بلزاك، تكمن في عمق إدراكه للظروف الواقعية، كما يعبر ماركس. "فهذا الادراك ما

كان ليكون كاملا بالتغاضي عن الجانب الجدلي في التطور الطبقي، بل إن الفهم العميق لطبيعة هذا التطور هو الأساس في عظمة تصور الملهاة الإنسانية" (١٨).

مقدمة الملهاة الإنسانية

لم يرحب بلزاك في البداية، بفكرة تدبيج عمله الضخم بهذه المقدمة لولا إلحاح السيد هتزيل (Hetzel) ناشر أعماله، الذي يعتبر مشاركا في كتابتها بكيفية غير مباشرة. بل إن هذا الناشر هو الذي نقل هذا النص بالشكل الذي وصلنا عليه، على الأقل خوفا عليه من الضياع. . ويعترف بلزاك بصعوبة وأهمية هذه المقدمة في إحدى رسائله إلى السيدة هانسكا (Hanska) قائلا: "لقد أتيت على إنهاء هذه المقدمة لأصدر بها (الملهاة الإنسانية) غير أنها إذا كانت تحتوي على ست وعشرين صفحة، فقد رأيت معها من الصعوبات ما لم أره مع المؤلف بكامله" (١٩). ونستنتج من هذا التصريح أن المقدمة هي وعاء التصور النظري البلزاكي حول الجنس الروائي، بل إنها تبلور تصوره النهائي عن هذا الفن السردي. وقراءتها من هذا المنظور تعني دراسة "المؤلف" بكامله، وتسلط من ثمة الضوء على عبقرية هذا العظيم. وبلزاك أثناء كتابته لهذه المقدمة، كان يؤكد موافقته مع معظم النظريات المنبثقة عن فلاسفة عصره. وكان من الطبيعي والحالة تلك أن تتضمن مبادىء بلزاك الفكرية والسياسية والدينية والاجتماعية من جهة، وتصريحاته حول التقنيات الروائية ومفهوم التاريخ وتاريخ الطباع البشرية من جهة ثانية. بناء على هذا الرأي يتضح أن المشروع الروائي كما يفهمه بلزاك ليس بسيطا، بل هو من التشابك والتعقيد، لقد قال بلزاك في هذه (الملهاة) أشياء عديدة "وإن كانت على أية حال ليست هي كل الأشياء التي كان يريد أن يقولها" (٢٠). من هنا أهمية دراسة الخطاب التقديمي واستراتيجيته في رواية أوروبا القرن التاسع عشر.

يرى هانري ميتران أن "مقدمة الرواية في القرن 19، هي وثيقة عن نظريه النوع الروائي، ولكنها في الوقت ذاته، نوع من الخطاب يسمى: الخطاب التقديمي. وسمي كذلك لأنه خطاب يحتوي على مميزاته اللسانية الخاصة" (٢١). كما أنه يرى أن التمييز الذي وضعه بنفينست (Benveniste) بين السرد والخطاب كنمطين أساسيين للكتابة قد أصبح كلاسيكيا، وأن الخطوط النائمة لهذا التعارض هي بنية العلاقات بين الأفراد،

بنية علاقات الزمن، اللعبة أو الحبكة، ونماذج الكتابة ودعاماتها البلاغية، بهذا فمن السهولة أن المقدمة تحمل كل خطوط الخطاب أي كل أنماط الكتابة حيث محاورة الأشخاص منظمة حسب سلوكهم. يقول بلزاك عن هذا التنظيم: "... إني أرى أن المجتمع شبيه بالطبيعة، ألم يجعل المجتمع من الإنسان شيئا من الاختلاف والتميز مثلما يوجد في عالم الزولوجيا(Zoologie)من تنوعات" [٢٢]. وبعد ذلك يصرح قائلا: "لن أدخل لا في القضايا الدينية ولا في القضايا السياسية الراهنة، إنني أكتب على حقيقتين أبديتين هما: الدين والملكية" [٢٣] والجدير بالملاحظة هنا، سيادة العلامات ذات القيمة الإشارية مثل (هذا النظام / القانون / الحياة / البلد / الفلسفة / الإنسان / هذه الرواية...) هذه كلها علامات تضع الكتابة في فضاء وزمن موحدين لدى صاحب المقدمة ولدى قارئه في آن، وقد يكون لهما معا عالم مرجعي واحد: هو هذه المقدمة. "وربما كانت كل المقدمات مشتركة في جملة تعتبر نواة الخطاب وهي: على الأدب أن يكون كذا. وهو ما يؤدي إلى نوع من المقايسة على النصوص المشابهة" [٢٤] ومعنى هذا أن كل مقدمة تعمل على إدراج نموذج للنوع الحكائي الذي تتكلم عنه. وتدرج أيضا نموذجا منهجيا لقراءته. إن المقدمة تمثل كل مظاهر الخطاب التلقيني، إنها تعلم ماهية الأدب وما هو - على الخصوص - الجنس الأدبي الأكثر احتياجا إلى أن يكون موضوعا، باعتبار لا يقينية قانونه البلاغي: الرواية. يتعلق الأمر إذن بفن الإقناع، وكذا بالاستعمال المستمر للعناصر النموذجية التي تجعل من الخطاب خطابا تلقينيا، أي خطابا مجبرا على القول لا فقط "ما هو كائن" بل أيضا: "هذا هو ما يجب الاقتناع به" [٢٥] وفي هذا يتضح أن أن فعل الوجوب هو الأساس في الخطاب التقديمي ومن هنا اختلاف هذا الخطاب عن الخطاب النقدي عموما، لأن هذا الأخير يخلخل، وقد ينكر التحديد أكثر مما يؤكده أو يقبله، حيث المكان دائما أو/ أولا للشك. والمقدمة بخطابها هي تعبير كتابي عن مصلحة ما. أي أنها محرك طبيعي للإيديولوجيا.

لقد عمل بلزاك - وهو ملكي كاثوليكي - من أجل الجمهورية، ومن أجل كل مجتمعات المستقبل الحرة، وفي نفس الوقت كان يهجو الأرستقراطية وينتقد البورجوازية انتقادا لاذعا، وهذه سمات الإيديولوجية عنده في (الملهاة الإنسانية). إن هذه

المعطيات إذ نعثر عليها في المقدمة ، إنما لتؤكد لنا بأن خطاب المقدمة في حقيقته ذو مقومات خاصة تختلف كليا عن مقومات الإنجاز الروائي نفسه . فنحن هنا أمام بلزاك المقدِّم لإبلزاك الروائي وهنا تجدر الإشارة إلى أن المقدمة كنتاج نظري تعري إيديولوجية المقدِّم الذي يختلف وضعه التواصلي عن وضع الروائي ، مع أن " كل نقد اجتماعي للرواية قائم على الخطاب النظري للروائيين ، لايمكن إلا أن يكون ناقصا وغير مضبوط . فلما كان الأمر لا يتعلق بنفس الملفوظ في النص الروائي والمقدمة ، فإننا بدراسة المقدمة ، نجهل إيديولوجية الروائي " [٢٦] . غير أن المهم من دراسة الخطاب التقديمي ليس دائما ــ وبالضرورة ـ الاطلاع على الوجه الإيديولوجي ، بقدر ما المهم هنا إخراج المفاهيم الأساسية للنظرة البلزاكية . ومن جملتها مفهوم المجتمع والتاريخ ومفهوم الكتابة :

أ ـ مفهوم المجتمع في مقدمة (الملهاة الإنسانية) :

يقول بلزاك " إننا إذ نقرأ مؤلفات كبار المهتمين بالطبيعة ، نلاحظ أن الحيوان يولد كالنبات وهذا دافع هام لمعرفة القانون الجميل : فكرة الذات Soi pour Soi ، التي ترتكز عليها وحدة التكوين وبعد هذا يرى أن الحيوان مبدأ يأخذ شكله الخارجي ، أو بعبارة أكثر وضوحا ، يأخذ مختلف أشكاله ، من الأوساط التي تحيط به ، والتي تطالبه بالتطور . فالأنواع الحيوانية متأتية من هذه الاختلافات . . وفي إطار هذه العلائق ، لاحظت أن المجتمع يشبه الطبيعة . . إن الاختلاف الموجود نوعيا بين المحامي والإداري والتاجر ، يشبه إلى حد كبير الاختلاف الموجود بين الذئب والحمار والشاة . . . ويظل هذا الاختلاف قائما بقيام المجتمع البشري والمجتمع الحيواني في آن . غير أن ذكاء الإنسان هنا هو الذي يجعل المفارقة من الأشياء الأكثر تعقيدا . . . " [٢٧] .

إن الإطار المرجعي البلزاكي كان يتنوع بين الواقع المعيش والثقافة الشخصية . وهو لما عمد الكتابة عن المجتمع إنما انطلق من فكرة سان هيلير (Saint Hiller) عن الإنسانية والحيوانية ومن فكرة تاريخ الحيوانية لدى بوفون (Buffon) ، وذلك ليكتب (تاريخ الإنسانية) .

إن مصطلح المجتمع أو الوسط الذي يظهر في مقدمة بلزاك للملهاة الإنسانية، بمعناه السوسيولوجي، كانت له ـ لأول مرة ـ امتدادات هامة. فقد أخذ إيبوليت تين (Hipolite Taine) مصطلح "المجتمع" عن بلزاك. وهو مستعار من سان هيلير وجوفروي(Gofroy)وقد اشتغلا في ميدان الفيزياء والبيولوجيا. وعلينا أن نتصور إذن أن مصطلح "مجتمع" عند بلزاك يمر من البيولوجيا إلى السوسيولوجيا. "غير أن البيولوجية التي تملأ فكر بلزاك بيولوجية صوفية، كما أن مبدأ "الحيوان" أو مبدأ "الإنسان" لم يكن لديه مبدأ فطريا، بل إنه كان فكرة أفلاطونية في بعض الوجوه"[٣٨]. قد يكون من الصائب أن بلزاك لم يفهم نظرية "الوسط" التي وظفها في أعماله الأدبية. لأن "الوسط" بالمعنى السوسيولوجي قد استعمل قبله بكثير، وخاصة لدى مونتسكيو. إلا أن هذا الأخير أولى اهتماما أكبر للظروف الطبيعية أكثر من اهتمامه بالتاريخ البشري، عكس بلزاك الذي كان يهتم بطبيعة البنية التاريخية لأوساطه وشخوصه المتبدلة باستمرار. "إن التاجر يصبح سيد قرنسا ـ يقول بلزاك ـ في حين يهبط نبيلها إلى الدرك الأسفل من صفوف المجتمع"[٣٩]وهذه مفارقة عجيبة من قبيل ما يدعو لعقد المقارنة بين عالم الزولوجية وعالم الطبيعة الاجتماعية "ففي الحالة الاجتماعية البشرية هناك حظوظ ليست للطبيعة حيث ذاتها (مجتمع + طبيعة)". وهو رأي قد يتضمن توجيه اللوم إلى المؤرخين لكونهم أهملوا تاريخ الطباع. وبلزاك حاول التأريخ لطباع ما لايقل عن أربعة آلاف شخص في (ملهاته)، تطويرا لنموذج والترسكوت. فأفرز مثل هذه الأفكار المتعددة الدلالات. يقول: «إن الصدفة هي أكبر روائي في العالم»[٤٠] لأنها تجعل الرواية تاريخا للطباع، ربما بالمعنى الفلسفي للكلمة.

والمهم في هذا السياق أن هذا التصور النظري لم يكفه للتعبير عن كل نواياه، رغم كل إيجابيات النظام البيولوجي والتاريخي. فكان لابد أن يحتمي بالمفاهيم الكلاسيكية، مثل مفهوم (القاعدة الأبدية/ الجميل/ الحقيقي/ الواقعي. . .). وسيكون من العبث أن نقف على ذكر الأسباب التاريخية لهذا الأمر، لأن عقلية المؤرخ، مع وضوحها في شخوصها وأجوائها الروائية، تتجلى في الفكر البلزاكي برمته وفي كل العوامل الفاعلة في هذا الفكر. ويرى ميشال زرافا (Michel Zeraffa) أن فكرة المجتمع في الرواية ذات طابع بورجوازي بالأساس، فكلما نمت الطبقات البورجوازية كما

وكيفا، اتخذ الروائيون الرجل أو «الشخص الاجتماعي» أو «الحدث الاجتماعي» موضوعا للعرض، في سبيل تعميق النظر في فكرة المجتمع الشمولي. ولكن فكرة الشمولية الروائية ستؤدي إلى القول إنه كلما عاش المجتمع طويلا، كلما سار نحو التقدم والسعادة.. والحال أن المجتمع الشمولي إن تحقق فعلا «فقد وصفه بلزاك بالوقاحة، وبموضوعية أقلقت معاصريه وحطمت سابقيه، لأن كلمة «مجتمع» كانت تعني لدى غوته وروسو الإنسان في شموليته: الفرد والإنسانية قاطبة»[36]. ويرى زرافا كذلك «أنه يوم يفقد المجتمع صفة الشمولية أو (الكلية) البلزاكية المنتظمة، يوم لا يبالي الروائي بما هو اجتماعي كلوحة، وككائن حي له طموحات مختلفة ومستمرة، آنذاك سننزع عن الكاتب الواقعية كقيمة، لنصنفه في اطار ما هو مجاني»[37]، ومن هنا شرعية تصنيف بلزاك في تيار الواقعية. فاذا كان المجتمع هو الأسطورة الوحيدة التي يمكن للانسان أن يعتبرها بل أن يستوعبها من خلال ما تتضمنه من مجموع العلاقات الاجتماعية، فان بلزاك جعل من الأسطوري فضاء للحقيقة، ومن الروائي زمنا للواقعي، فكان المجتمع الموصوف في (الملهاة) يقدم الطباع الأساسية للأدب الأسطوري على غرار ما سيقوم به بعد ذلك ليفي شتراوس. «إنها طباع تشكل نظاما وفضاء مسدودا ومصنفا، حيث تشكل تبدلات لا نهائية»[38].

ويبدو أن الفحص المتأني لجوانب «المقدمة» البلزاكية يؤكد اعتماده الواضح على أفكار بوفون Buffon (1767 _?). وقد كان هذا الأخير يؤمن بضرورة الحفاظ على نظام اجتماعي مطابق لقوانين الطبيعة الأزلية. فكل شخصية في مقدمة المشهد الروائي تمثل جزءا من الجسم الاجتماعي الكلي. وهذا يعني أن بلزاك يهدف إلى وضع نموذج للمجتمع البشري يكون تاريخيا وتفسيريا في آن، ولو انطلاقا من المجتمع الفرنسي. لأن الرجل كان يفكر في تأسيس عالم اجتماعي يدوم ويستمر.

ومهما يكن، فإن النموذج التفسيري للمجتمع البلزاكي، قد كان له صدى في كل روايات القرن 19. حيث غدت تصور مجتمعا يستحق أن يكون مجتمعا بالفعل على ضوء الآليات النمطية Typiques التي قدمتها الصناعة (الفنية هنا) البلزاكية. وهذا يعني «أن الرواية الغربية والحضارة التي تعبر عنها، تحدد من جهة في إطار النظرة البلزاكية للعالم، ومن جهة أخرى في إطار النظرة المعارضة»[39]. ويتوقف التعارض

مع موقف وتصور بلزاك على تبدل الشعور الاوروبي ـ الغربي خصوصا بأن المجتمع ليس كلية شاملة كما يرى بلزاك ، وأن الإنسان له طموحات منتظمة ومثالية أحيانا . . لأن إثبات هذا التعارض هو الكفيل بنزع صفة الواقعية عن بلزاك وعن أعماله الأدبية .

ب ـ مفهوم التاريخ في (الملهاة الإنسانية)

إن الشيء «الاجتماعي» لدى بلزاك هو نموذج يحتذى في إطار الكلية الاجتماعية البلزاكية، واعتمادا على ذلك ، يؤكد بلزاك أن الكتاب قبله قد تناسوا تاريخ الطباع، وربما لدى كل أمم العالم من يونان ورومان ومصريين وفرس . . . صحيح أن بارتيليمي (Barteiemey) اهتم بالتاريخ الوسيط ولكن عمله ظل ناقصا ، لأنه ركز على إعادة نسج طباع اليونان فقط في كتاب (أناشاريس) في حين أن بلزاك كان يطمح إلى الوصف الدرامي لحياة ما يفوق أربعة آلاف شخص في رواياته باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للمجتمع ، دون أن يثير بذلك غضب الشعراء أو الفلاسفة أو غيرهم، وذلك عن طريق الحفاظ على رهافة تاريخ القلب البشري ، بدل الاكتفاء بصبغ وجه شخصية روائية فريدة ، بدعوى نموذجيتها.

إن هذا الأمر يوضح إلى حد كبير تأثر بلزاك بالسكوتلاندي والترسكوت (Walter Scott) لقد كان يقرؤه قراءة انتقادية ، ولكن الجانب التأثري كان حاضرا باستمرار، خاصة حين يعترف بأن «سكوت هو الذي سما بالرواية إلى المستوى الفلسفي في التاريخ .»[35] وفي الجانب الانتقادي يرى بلزاك أن على النص أن تكون كل فقرة منه رواية ، وكل رواية عصرا ، وهو ما حاول تجسيده في (الملهاة الإنسانية) باعتبارها «الصورة الشاملة لمختلف جوانب الحياة ، وهذا هو الإطار النظري الذي يستمد منه تصوره للتاريخ . إن التاريخ عند بلزاك هو أساسا تاريخ للطباع . "إذ أن المجتمع الفرنسي هو المؤرخ ولن أكون إلا كاتبا له ."[36] وكان عليه بعد ذلك أن يبحث في علل الأحداث الاجتماعية ويكشف عن معانيها الخفية . فهذه في رأيه ، هي العوامل الفاعلة في حركيته . إن تاريخ القلب الإنساني إلى جانب تاريخ الطباع البشرية ، هو مايجعل من التاريخ أحداثا غير وهمية . فالحركة الإبداعية والفنية في القرن ١٩ هي بالذات حركة لتفسير التاريخ إن لم تكن هي ذاتها فلسفة التاريخ . وعلى هذا الأساس كان

بلزاك ينطلق من وضع قوانين ضابطة للأحوال والأشخاص في المجتمع وهو في طريقه إلى كتابة نقد تاريخي للمؤسسات الحكومية وللطبقات الحاكمة، وكل ذلك في إطار الحقيقتين الأزليتين: الدين والملكية، إن هذه الحيثيات عموما «هي التي جعلت روايات بلزاك معانقة للسوسيولوجيا والعلم والسياسة، فكانت واقعيته جد معقدة، بل وقد أنجبت عددا من المدارس الواقعية الأخرى»[٣٧].

وهكذا فإن صفة التاريخية من مميزات الرواية الواقعية. ولا يخفى ما يتصل بهذا الطابع التاريخي للواقعية من صبغة سياسية. فقد قال الكاتب السويسري كيلير «كل شيء سياسة» وليس معنى هذه العبارة أن كل شيء يعود إلى السياسة بطريقة فجة ومباشرة، وإنما معناه أن القوى الاجتماعية في قمة تفاعلها هي التي تحدد مستوى الأحداث وربما معظم القرارات السياسية كما تؤثر أيضا على كل مظاهر الحياة اليومية، ولا شك أنه بتعدد هذه المظاهر، تعددت الأشكال التعبيرية ومن ثم تعددت الواقعيات: فأصبح القارىء أمام واقعية ستاندال وزولا، وواقعية بلزاك وفلوبير. وهكذا..»[٣٨]. إلا أن واقعية بلزاك تكتسب أهميتها من أن صاحبها هو أول من أنصت بإمعان وإتقان لواقع المدينة والحارة الجديدتين. فمنذ ١٨٣٠ يقول ميتران: «بدأت المدينة الكبيرة (باريس) تعبر أكثر من أي وقت مضى عن خطورة الجدل الواقعي بين الجماعات، وبلزاك يعطي عن هذه الظاهرة نموذجا يربط فيه بين نظرته لباريس وأسطورته الروائية، وهذا يقودنا إلى الفكرة القائلة إن مفهوم الواقعية بسبب تحديدها، تلتقي عنده ذرائعية اليمين واليسار على السواء»[٣٩]. لقد رأى بلزاك في الثورة ثم في الإمبراطورية ثم في الإصلاح وعودة الملكية مجرد خطوات جبارة في سبيل تطور النظام الرأسمالي بفرنسا. كما أنه رأى في سقوط النبلاء حتمية مشروعة أمام الانحلال الداخلي والانحطاط الخلقي، وفي هذه العملية الجدلية استمرار للتاريخ وديمومة للتطور في «مملكة الحيوان الروحية» كما يعبر هيجل، حيث يقصد المجتمع البشري المتغير بامتياز.

ومن جملة المفاهيم التي تتخلل مفهوم التاريخ البلزاكي، هناك تصور خاص عن مفهوم «الكتابة». إذ يعتبر بلزاك أن الكاتب خاضع لحملة من القوانين التي تجعله في

ممارسته شبيها برجل الدولة. ولعله كان يريد بهذا الإشارة إلى التمييز بين كاتب ملكي وآخر ديموقراطي في زمانه، كما أن الرجل كان شديد الارتباط بالتربية والتعليم، ويؤكد باستمرار على علاقتهما بالدين. يقول: «إن التعليم والتربية بواسطة الهياكل الدينية هو أكبر مبدأ للوجود لدى الشعوب.. فالتعليم هو الوسيلة الوحيدة للتقص من مجموع الشرور التي قد تحل بالمجتمع»[40]. ومعلوم أن الدين عند بلزاك (المسيحية) هو الماضي النقي للإنسانية في رأيه، وهو إذ يقر به شرطا من شروط الكتابة، إنما ليؤكد على سمو رسالة الكاتب ونبل أهدافه، هذا مع العلم أن وظيفة الكتابة في عصره كانت عملا خطيرا.. لقد كان من السهل رمي الكتاب بالزندقة أو اللاأخلاق، ليتم التملص من شجاعتهم أو من جرأتهم «فهذا ما حصل لسقراط». إن هذا الكلام جعل موقف بلزاك من الكتابة موقفا تبريريا، يبعده عن كل شبهة من قبيل اللاأخلاقيات. فكان عليه أن يوظف الكتابة بشكل رسمي وهو ما يتأتى عن طريق إعادة نسخ المجتمع نسخا دقيقا وأمينا.

إن بلزاك كان يقرأ والترسكوت قراءة نقدية (لكن تأثرية)، وكان متشبعا بفكر بوفون (Buffon) الطبيعي وبفلسفة لويس بونالد.. وكانت هذه حالته: يريد أن يوهم القارىء أن هذه هي المرجعية الحقيقية لفكر وكتابة بلزاك وكذا لمنطلقاته الإيديولوجية، فلعل الربط بين الرواية والتاريخ والرواية والحاضر أو الواقع، فيه ما فيه من المرامي الإيديولوجية الدقيقة. ومن هنا نرى أن واقعية بلزاك تقوم على مبدأ «التماثل» أساسا: تماثل بين تاريخ الطبيعة والتاريخ الحيواني وتاريخ البشرية، لأن هذا التماثل هو الذي يبرر له إمكانية الجمع بين اتجاهات فكرية وفلسفية ومنهجية مختلفة. والحال أن الرواية لا يصح أن تكون تاريخا إلا بوازع إيديولوجي صرف. كما أن الفنان «لا يصبح معبرا عن مجتمعه بحق، إلا بتجاوزه لوجهة نظر طبقته الخاصة.. لأن الفن يتعارض مع الإيديولوجيا بوصفه نشاطا حرا»[41].

وإذا أردنا أن نعلق على واقعية بلزاك في كلمة موجزة، يمكن الانطلاق من مفهوم «الصدفة» الذي اعتبره أكبر روائي في العالم. إن اعتماده على هذا المفهوم جعل من (الملهاة الإنسانية) في جوانب عديدة صورا فوتوغرافية منتزعة من الواقع أو العالم الخارجي. وهذا لا يعدو أن يكون انعكاسا زائفا للواقع لأن ربط «آلاف الأشخاص في

الرواية بعامل الصدفة، لا يمكن إطلاقا أن تتمخض عنه ضرورة ما، إذ لابد من وضع الصدفة في ارتباط دقيق بالضرورة»[42]، رغم أن المشكلة "الجمالية الأساسية في «الواقعية» هي مدى قدرتها على أن تقدم عرضا مطابقا للشخصية الإنسانية الكاملة. وهذا حسب تصور بلزاك للكتابة ـ كتصور مرتبط بطبيعة التصورات المعاصرة له ـ هو الذي جعل الرواية الواقعية مخلصة لفترتها التاريخية، حيث كانت مراعاة أحداث وتسلسلها الزمني، مبدأ روائيا أساسيا، «ولا يغيره أن يكون تعبيرا مستمرا عن أحوال الناس»[43]، ذلك التعبير الذي كان محط نظر وانتقاد في الكتابات والتنظيرات الأدبية منذ مطلع القرن العشرين. حتى أن الواقعية الآن «ليست أسلوبا أو تكتيكا للتعبير الأدبي، بل هي في الحقيقة نزوع إلى تصوير المشكلات الرئيسية للوجود الإنساني في صورة للحقيقة وصادقة مع الواقع الاجتماعي والإنساني بشكل نموذجي، إنها منهج للتشكيل الفني المناسب لمثل هذه المشكلات الملقاة على عاتق الأديب منذ عهد هوميروس إلى الآن»[44].

وبالجملة فالواقعية في الأدب قد تكون محاكاة أو مضارعة للحياة، أو تعبيرا عنها.. إلا أنها لا يمكن أن تكون تقليدا ونقلا حرفيا عن الطبيعة، «فتحت مظلة الواقعية يستظل الكتاب الواقعيون والواقعيون الجدد والطبيعيون والانطباعيون والتعبيريون بدءا من دوفو (Defoe) وبلزاك وتورجنيش ودوستويفسكي وتشيكوف وهمنغواي وروب غرييه... إلخ»[45].

ولا شك أن بين هذه الأسماء عدد من التباينات التي يصعب تسطيرها.. إلا أنها كافية للتدليل على أن الواقعية ليست حكرا على بلزاك ولا حبيسة (الملهاة الإنسانية). بل هي لافتة عريضة جدا، وعلى تحديد مفهومها قد يتوقف حسم الخلاف بشأنها في محكمة النقد الأدبي/ أو الروائي، المنعقدة أبدا..

الهوامش والمراجع

(١) د. شكري عزيز الماضي. في نظرية الأدب. دار الحداثة ط١ ١٩٨٦ بيروت. ص ١١٣

(٢) Honoré de Balzac. La comédie humaine. La pléade. Gallimard 1964

(٣) Pierre Louis Rey. La Comédie humaine (Etude) coll. profil d'une oeuvre No. 64. Hatier. Paris 1979 pp 13/15.

(٤) د. عبدالعزيز سليمان نوار. التاريخ المعاصر. دار النهضة العربية. ١٩٧٣ بيروت. ص ١٥١

(٥) صالح جواد الكاظم. (مترجم) الرواية التاريخية. جورج لوكاتش. وزارة الثقافة، بغداد سلسلة الكتب المترجمة رقم ٤٩ ط ١ ١٩٧٨ ص ٢٤٥.

(٦) د. أمير اسكندر. (مترجم). دراسات في الواقعية الأوربية. جورج لوكاتش

(٧) P.G. Castex et G. Becker. Histoire de littérature française. Paris, 1979. P. 644

(٨) ن. م. ص ٦٤٥

(٩) دراسات في الواقعية الأوربية. م. س. ٣٢

(١٠) ن. م. ص ٣٤

(١١) Pierre Louis Rey. Ibid. p. 17.

(١٢) Guy Robert. Le père Goriot (étude) coll. profil d'une oeuvre No. 41. Hatier. Paris. 1973. P. 5

(١٣) Eric Auerbach. Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale. ed. Gallimard Paris. 1960. p. 469

(١٤) Pierre Louis Rey. Ibid. p. 10

(١٥) دراسات في الواقعية الأوربية. م س. ص: ٣٢

(١٦) La comédie humaine. L'avant propos. Ibid. P. 9

(١٧) دراسات في الواقعية الأوربية. م س. ص ٢٨.

(١٨) G. Lukacs. Balzac et le réalisme français. Maspero. Paris 1967. P. 40

(١٩) La comédie Humaine. Ibid. P. 4.

(٢٠) Pierre Macherey. Pour une théorie de la production littéraire ed. Maspero. coll. 7. Théorie Paris. 1980 p. 287.

(٢١) Henri Mitterand. Discours du roman. PUF. Paris. 1980. P. 21.

(٢٢) La comédie Humaine. Ibid. p. 8.

(٢٣) Ibid. p. 13.

(٢٤) Henri Mitterand. Ibid. p. 22

(٢٥) Ibid. p. 26.

(٢٦) Ibid. p. 30

(٢٧) La comédie humaine Ibid p. 9
(٢٨) Eric Auerbach Ibid p. 465
(٢٩) La comédie humaine Ibid p. 9
(٣٠) Ibid p. 13
(٣١) Michel Zeraffa Roman et société PUF Le sociologue No. 22
(٣٢) p. 41
(٣٣) Ibid p. 26
(٣٤) Ibid p. 123
(٣٥) Ibid p. 25
(٣٦) La comédie humaine Ibid p. 10
(٣٧) Pierre Martino Le roman réaliste sous le second empire PUF Paris p. 64/65
(٣٨) د. صلاح فضل. منهج الواقعية في الإبداع الفني. ط ٢ دار المعارف القاهرة ١٩٨٠ ص ١٦٨
(٣٩) Henri Mitterand Ibid p. 211
(٤٠) La comédie humaine Ibid p. 13
(٤١) د. إبراهيم العريس. (مترجم). نظرية الأدب لدى جورج لوكاتش الان سيعورد. ضمن مجلة الفكر العربي. عدد ٢٥ ص ٥٦/٧٩
(٤٢) د. صلاح فضل م س ص. ١٢٣
(٤٣) Louis Bersani in Littérature et réalité coll. point No 142 ed Seuil 1982 p. 49
(٤٤) دراسات في الواقعية الأوروبية م س. ص ٢١/٢٢
(٤٥) د. خلدون الشمعة في ظلال الواقعية ضمن مجلة «المعرفة» السورية عدد ١٧٩ سنة ١٩٧٧ ص. ١٨٥

الرواية الأسبانية بعد الحرب الأهلية

د. علي عبدالرؤوف اليمني *

* يعمل أستاذاً بكلية اللغات والترجمة، قسم اللغة الأسبانية جامعة الأزهر ـ القاهرة

تقديم.

نريد أن نوضح بداية ولعدم اللبس أننا نقصد بالرواية الأسبانية بعد الحرب الأهلية الرواية داخل الحدود الإقليمية لدولة أسبانيا لا الروايات المكتوبة باللغة الأسبانية في الدول الأخرى التي تتحدث هذه اللغة، وهي كثيرة يتركز معظمها في أمريكا اللاتينية. وينسحب هذا التنبيه على كل ما يتخلل هذه الدراسة من ذكر لأجناس أدبية أخرى.

لقد بلغ الأدب الأسباني شأوا عظيما خلال هذا القرن الذي نعيش فيه وأسهم بدور فعال، سواء عن طريق التأثير أو التأثر، في إثراء أدب أوربا الغربية، مما دفع بعَلَم من أعلامه المعاصرين وهو «دامسو ألونسو» (شاعر وناقد لغوي كبير وعضو بالأكاديمية الأسبانية) لأن يخلع عليه صفة القرن الذهبي الجديد، تشبيها له بقرنين ذهبيين في تاريخ الأدب الأسباني: السادس عشر والسابع عشر. ولم يبالغ الناقد المذكور، ولو أنني كنت مكانه لتركت التشبيه إلى التفضيل، أيضا دون مبالغة. فالعصران الذهبيان المشار إليهما وإن كانا قد شهدا قمما شامخة في فنون مثل الشعر والمسرح والرواية (فراي لويس دي ليون، سان خوان دي. لاكروث، لوبي دي بيجا، كيبيدو، جونجرا، كالدرون دي لاباركا، سرفانتس . . . . «العشرين يضم مدارس واتجاهات فنية ونقدية لا حصر لها وفي غاية النضج والوعي، كما أنه يكتظ بأسماء لامعة في سماء الفن والأدب. لقد افتتح هذا القرن باتجاه «الحداثة» وبعمالقة جيل ١٨٩٨ (أونامونو، آثورين، مانويل وأنطونيو ماتشادو، باروخا، مينندث بيدال. . إلخ).

وبعد الحرب العالمية الأولى وحدت كل المدارس الطليعية ـ وإن لم تستمر طويلا فيما عدا السيريالية ـ مجالا خصبا وصدى لا بأس به في الأدب والفن الأسبانيين. وهكذا، حتى جاء جيل ١٩٢٧ ـ أهم الأجيال الأدبية على الإطلاق ـ والذي تأثر بالاتجاهات الطليعية وتمثلها وكوّن طابعه الأصيل والفريد ـ كما تأثر بالدراسات الفلسفية والأدبية «لخوسيه أورتيجا إيجاسيت» وعلى رأسها كتابه «لا إنسانية الفن» (Deshumanización del arte) الصادر عام ١٩٢٥، والذي تناول فيه بالتحليل الفن الذي ظهر بعد الحرب العالمية الأولى. ومن وجهة نظره، فإن خصائص هذا الفن الذي يخالف تماما ما كان سائدا في القرن التاسع عشر، يمكن إيجازها في خمس نقاط:

(١) «اللاإنسانية»، بمعنى خلو الفن من كل ما هو إنساني أو عاطفي، وعدم احتوائه على أفكار أو موضوعات متماسكة.

(٢) رفض أشكال التعبير التقليدية والمتوازنة وقبول كل ما هو جديد شريطة أن يكون مثقلا بكل ألوان البيان والبديع.

(٣) النظر إلى العملية الإبداعية على أنها متعة في حد ذاتها وتسلية فنية محضة.

(٤) فتح الباب على مصراعيه للاوعي.

(٥) مخاطبة الصفوة أو الأقلية المختارة دون الاهتمام بالقاعدة الجماهيرية العريضة[١].

ولقد اتخذ رواد جيل ١٩٢٧ من أفكار «أورتيجا إيجاسيت» أساسا نظريا لإنتاجهم الأدبي حتى ظهر اتجاه جديد يدعو إلى إعادة الإنسانية للفن وتوجيهه للأغلبية المطلقة بدلا من الأقلية المختارة وذلك قبل نشوب الحرب الأهلية عام ١٩٣٦.

وكان من أهم الدعاة للاتجاه الجديد شاعر شيلي «بابلونيرودا» والذي كان وقتها سفيرا لبلاده في باريس، وكان يمضي فترات طويلة بأسبانيا يتصل فيها بشباب الكتاب الذين داهمتهم الحرب وهم في مقتبل حياتهم الأدبية فلم يستطيعوا التعبير عن اتجاههم بوضوح وصدق إلا بعد الحرب الأهلية بعدة سنوات. ومن المنصف أن نوضح أن اتجاه العودة بالفن إلى منابعه الإنسانية، والذي لم تكتمل أبعاده إلا بعد الحرب، قد ساهم فيه أيضا كتاب من جيل ١٩٢٧ أمثال «دامسو ألونسو» و«بيثنتي أليكسندر» (الحائز على جائزة نوبل عام ١٩٧٧).

ولقد قصدنا بهذه النبذة القصيرة الإشارة إلى المنابع التي نهلت منها الرواية قبل الحرب الأهلية حتى يتضح بجلاء مدى التحول الذي آلت إليه بعدها.

لقد نشبت الحرب الأهلية في يوليو ١٩٣٦ على إثر تحرك قطاع كبير من الجيش تحت إمرة «فرانكو» ضد الحكومة الشرعية للجمهورية الأسبانية الثانية والتي لم تدم سوى خمس سنوات. ولقد وجد الشعب الأسباني نفسه فجأة منقسما إلى طائفتين. طائفة تساند الحكومة الشرعية وأغلبها من الأدباء والمفكرين والعمال والفلاحين بالإضافة إلى بعض العون الخارجي من دعاة الحرية والديمقراطية. أما الطائفة الثانية التي ساندت تمرد الجيش فأغلبها من الأغنياء وأصحاب رؤوس الأموال ورجال الكنيسة بالإضافة إلى عون خارجي فعال من الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية. ودارت رحى الحرب لمدة ثلاثة أعوام، واصطلى بنارها كل بيت فأتت على الأخضر واليابس وخرجت أسبانيا منها محطمة ومنهكة.

ويجمع النقاد والمؤرخون، على اختلاف مشاربهم، على أن الأثر الذي تركته الحرب على المجتمع الأسباني وعلى الحياة الفكرية والأدبية كان ساحقا، فهم يعتبرونها «مذبحة حقيقية» لكل ألوان وصور الحياة والثقافة، وخاصة أثناء الثلاث سنوات التي استمرتها وتلك التي تبعتها مباشرة.

ويكفي للتدليل على ذلك أن الروائيين الذين كانوا يكتبون قبل الحرب قد توقفوا تماما أثناءها، وخلت الساحة اللهم إلا من عدة أصوات دعائية لكلا الطرفين المتحاربين مفرغة من كل ما يمت لفن الرواية بصلة.

وفي السنوات التي تلت الحرب مباشرة طفت على السطح إحدى نتائجها البارزة: التشتت. التشتت الجغرافي والحس بالنفي الاختياري أو الاضطراري للعديد من كتاب الرواية المجيدين (فرانثيسكو أيالا، ماكس أوب، سندر، أرتورو باريا.. إلخ). وأيضا التشتت والتخبط الأيديولوجي والأخلاقي الذي لا يقل أهمية عن النوع السابق وإن لم يتعده في الخطورة، ومن ثم فقد لزمت وقفة للمراجعة وإعادة التقييم.

ولقد وجد كتاب المنفى أنفسهم في موقف لا يحسدون عليه، فقد حملوا إلى متفاهم الشعور بالتشتت ـ الذي ترجم فيما بعد في امتحان قاس للضمير ـ وحاولوا في رواياتهم شرح واكتشاف جذور المصيبة القومية الجديدة على غرار أسلافهم أبناء جيل ١٨٩٨ عندما فقدت أسبانيا آخر مستعمراتها في العالم الجديد.

أما بالنسبة لمن بقوا داخل أسبانيا بعد الحرب ـ من المنتصرين أو المهزومين ـ فلم يكن بأيديهم الكثير ليفعلوه أمام فقدان حرية التعبير وطغيان روح الحرب على كل شيء وتدمير المؤسسات الثقافية والحملات الدعائية والعزلة (سواء كانت عزلة عن العالم الخارجي وخاصة بعد انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الثانية، أو عزلة داخلية بالبعد عن «الأيديولوجية الليبرالية» التي احتضنها الأدب الأسباني في فترة ما قبل الحرب الأهليةفيما يدعى «بلا إنسانية الفن»[٢]).

وإذا كانت الحرب قد أصابت ـ أثناء قيامها وبعد انتهائها بعدة سنوات ـ فنا مثل الرواية، بل والأدب بعامة، بالشلل التام، فإن ذكراها الأليمة ومحاولة شرح كيف، ولماذا، قد سيطرت على مسار الرواية وتحكمت في تطورها لفترة طويلة قد تصل إلى مشارف وقتنا الراهن وإن كانت حدة السيطرة والتحكم قد بدأت تخف كثيرا منذ أواخر السبعينيات لتفسح المجال لخيارات أخرى ولتيارات خارجية، وهو ما سنحاول شرحه بعد قليل.

تصنيف الرواية الأسبانية بعد الحرب:

ظهرت بعد الحرب بعدة سنوات دراسات نقدية لا حصر لها، تحاول جميعها تقصي أثر الرواية ولكن دون جدوى، لأنها كانت في مجملها عبارة عن تقريظ لعدد من الروايات أو تعريف بالروائيين وسوق أمثلة من كتاباتهم.

ولقد استمرت سيطرة هذا الطابع النقدي غير الفعال حتى أوائل الستينات عندما ظهرت دراسات تحاول تقديم الرواية فيما بعد الحرب من خلال منظور أكثر اتساعا وعمقا، مستعينة في ذلك بالإطار التاريخي. ولقد سلكت في محاولتها تلك عدة

سبل ومناهج محددة. فمنها من تعرض للدراسة معتمدا على نظرية الأجيال الأدبية (مثلما نشر بها الألماني «بيترسن») مثل كتاب «أنطونيو لاجونا»: «ثلاثون عاما من الرواية الأسبانية». ومنها من اعتمد على تقارب تواريخ ميلاد المؤلفين لتصنيفهم في مجموعات وبالتالي دراسة سمات وخصائص كل مجموعة على حدة مثل «رود ريجو روبيو» في كتابه: «الرواية الأسبانية». واعتمد آخرون في التصنيف على تاريخ ظهور أول رواية لكل مؤلف مثل كتاب «رفائيل بوش»: «الرواية الأسبانية في القرن العشرين». وعلى الرغم من أن الدراسات السابقة (التي اعتمدت في تناولها على نظرية الأجيال أو المعيار الزمني) كانت أكثر جدية وشمولية من مرحلة النقد «التقريظي» «إلا أنها اهتمت فقط بمضمون الروايات دون أن تشغلها وسيلة التعبير أو التكنيك المستخدم، وإذا أتى أحدهما فإنه يحتل من الدراسة مقاما فرعيا أو هامشيا»

ولقد أرجع بعض النقاد[7] هذا الاتجاه في تفضيل المضمون وتهميش الأسلوب والتكنيك أو الاستغناء عنها إلى أسباب أيديولوجية وسياسية مباشرة مثلما حدث في القرن التاسع عشر عندما كان المؤلف يحول روايته، أو يتولى النقاد تأويلها كل على حسب انتمائه، إلى سلاح حربي يوجه إلى صدور الخصوم السياسيين أو الأيديولوجيين. ومن هذه الزاوية يتضح استحالة الفهم الكامل للرواية خلال هذه الفترة أو إدراك أبعاد النقد الروائي لها دون الاستعانة بالمنظور السياسي والإحاطة بالملابسات الاجتماعية.

مع نهاية الستينات بدأت الدراسات النقدية تأخذ في الحسبان، بالإضافة إلى معيار التسلسل الزمني البحت، اعتبارات أخرى فنية وأسلوبية. ويمكن أن يعزى هذا التحول إلى وجود الفاصل الزمني الكافي للرؤية والتأمل وإصدار الأحكام، وأيضا إلى الأهمية الكبيرة التي ظفر بها الأسلوب والتكنيك في رواية أمريكا اللاتينية. ومن هذه الدراسات الجزء الثالث من كتاب «اوخينيو دي نورا»: «الرواية الأسبانية المعاصرة»، وكتاب «خوان إجنائيو فريراس»: اتجاهات الرواية الأسبانية في الوقت الراهن».. إلخ.

ولقد كثرت الدراسات النقدية للرواية فيما بعد الحرب وتنوعت لدرجة أصبحت معها المتابعة لكل ما يكتب ضربا من ضروب المستحيل. كما أن وجهات النظر

المتخلفة والإسهاب في التحري والشرح والتقنين قد لا يؤدي إلا إلى السأم والبلبلة ـ على حد تعبير «جونثالو سوبيخانو» في دراسة جيدة له عن «اتجاهات الرواية الأسبانية بعد الحرب» نشرت عام ١٩٧٢ في نشرة الجمعية الأوربية لمدرسي اللغة الأسبانية في الصفحات من ٥٥ إلى ٧٣، وقد أعيد نشر هذه الدراسة كاملة في كتاب يجمع بين دفتيه مجموعة من الدراسات الهامة في هذا المجال وتحتل منه الصفحات من ٤٧ الى ٦٤[١].

ولكي لا نثير البلبلة نحن أيضا فسنحاول ـ باختصار ـ تتبع سير الرواية فيما بعد الحرب من خلال الحديث عن مراحل وفقا لمعايير زمنية وموضوعية ـ تكنيكية، ولن نلتفت إلا إلى أهم الآراء وأثقلها وزنا في ساحة النقد الأدبي.

إن المتتبع للرواية الأسبانية خلال هذا القرن لا يملك إلا أن يسجل التغير الملموس الذي حدث فيما ظهر منها بعد الحرب الأهلية بالنسبة لما كان يكتب قبلها. ولا يسمح المجال بالمفاضلة بينهما لأن لكل فترة ظروفها ومناخها الخاص الذي يؤثر بدوره على طبيعة الرواية لتكون صدى له أو تمردا عليه. فقبل الحرب الأهلية كانت توجد مجموعة كبيرة من كتاب القصة البارعين أمثال «أونامونو»، «بايي إنكلان»، «باروخا»، «آثورين»، «بيريث دي أيالا»، «جومث دي لاثيرنا».. إلخ.

ومعظم أعمالهم ـ تقريبا ـ تختلف عن طابع الرواية بعد الحرب، لأن رواياتهم كانت تجنح إلى الاستقلالية الفنية المطلقة. صحيح أنها كانت تمس جوهر الإنسانية عامة إلا أنها لم ترتبط الارتباط الكافي بالوجود التاريخي والاجتماعي للشعب الأسباني. وهذا الارتباط هو بالتحديد ما يبحث عنه القسط الأعظم والأفضل من الروائيين الأسبان بعد الحرب، وهو ما نسميه هنا بالواقعية، معتقدين بأنها تكمن في صب الاهتمام ـ بالدرجة الأولى ـ على الواقع المحسوس، وعلى ملابسات الزمان والمكان اللذين تتحرك من خلالهما. والكاتب الواقعي هو الذي يتناول الواقع كغاية لعمله الأدبي وعدم تحويل العمل الأدبي الى وسيلة للوصول الى هذا الواقع.

ويقتضي الأمر الى إحساس الكاتب العميق بالواقع، فهمه، تفسيره بدقة، رفعه

إلى درجة التخيل دون تجربته أو إصابة حقيقته بالشلل، وكذلك التعبير عنه بصدق.

وعلى الرغم من أن البعض يتحدث عن الغلبة والأفضلية في الصياغة الأدبية للروائيين قبل الحرب، إلا أن أحدا لا ينكر أنه لا يوجد من بينهم - ولا حتى "باروخا" - من استطاع أن يصور لنا حياة المجتمع الأسباني خلال هذا القرن بمزيد من الدقة والصراحة المتناهية مثلما فعل مؤلفو: خلية النحل (La Colmena)، الشجعان (Los bravo)، الخراما (El Jarama)، زمن الصمت (Tiempo de silencio)، خمس ساعات مع ماريو (Cinco horas Con Mario) عنوان هوية (Senas de identidad).. إلخ.

ولكن تجب الإشارة إلى أن الرواية الأسبانية فيما بعد الحرب لم تكن كلها واقعية بالمعنى الذي أشرنا إليه، ولكن تبع هذا الطريق معظم وأفضل الروائيين حتى أوائل السبعينيات. ولقد استطاع "جونثالو سوبيخانو" - في بحثه المذكور آنفا - أن يميز على مشارف العقد الثامن لهذا القرن، أي بعد مرور الوقت الملائم للتأمل وإصدار الحكم، بين اتجاهات ثلاثة سلكتها الواقعية الجديدة بعد الحرب وحتى هذا التاريخ:

فلقد اتجهت أولا إلى الوجود الحائر والمتردد للفرد الأسباني في محاولة لاختبار معدنه البشري في ظل تلك الظروف القاسية التي مرت به، وهو ما يسميه سوبيخانو (بالرواية الوجودية). ثم نحت بعد ذلك إلى حياة الجماعة، التي يتألف عقدها من حيوات منعزلة وصراعاتها التي تميط اللثام عن أزمة مستعرة واجبة الحل (الرواية الاجتماعية).

أما الاتجاه الثالث فقد أطلق عليه (الرواية البنائية) نظرا لميلها إلى التعرف على الشخصية الأسبانية من خلال سبر أغوارها والتوغل في حنايا ضميرها وإلى تشريح محيطها الاجتماعي.

ولقد ترعرع الاتجاه الأول بين الروائيين الذين ظهروا في سنوات الفقر والتخلف (الأربعينيات) وبين بعض الروائيين الذين اختاروا المنفى أو اضطروا إليه.

أما الاتجاه الثاني فقد ساد بين من ظهروا في الخمسينيات (سنوات بداية التطور والنمو واستقرار النظام السياسي الجديد).

وسيطر الاتجاه الثالث على كتابات من ظهروا في الستينات (سنوات التوسع الاقتصادي والحرية المغلولة) وعلى كتابات بعض مؤلفي العقدين السابقين.

وهذه، باختصار، الطرق الثلاثة التي سلكها الروائيون الأسبان بعد الحرب الأهلية وحتى أوائل السبعينيات لاكتشاف الواقع الأسباني متخذين من البحث عن شعبهم الضائع مهمتهم الأساسية في المرحلة. وسنحاول فيما يلي التعرض لكل منها بشيء من التفصيل علاوة على إلقاء الضوء على ما تلى ذلك من تحول.

فترة الأربعينيات:

يتفق جميع النقاد على أن «عائلة باسكوال دوارتي» (La Familia de Pascual Duarte) هي فاتحة الرواية الأسبانية بعد الحرب الأهلية.. لقد قوبلت رواية «كاميلو خوسيه ثيلا» هذه، التي نشرت عام ١٩٤٢، بحفاوة بالغة من النقاد والجمهور على حد سواء. ولا يرجع النجاح الكبير الذي لاقته إلى طرافة الموضوع (السيرة الذاتية لأحد فلاحي إقليم «اكسترمادورا»، والتي كتبها من داخل زنزانته قبل الحكم عليه بالإعدام نتيجة لارتكابه سلسلة من الجرائم دفعته إليها الظروف دفعا) أو إلى الخط الفني الذي انتهجته[٥] بقدر ما يعود إلى كونها أول محاولة جادة بعد فترة من الشلل والتوقف أصابا الرواية الأسبانية بعد الحرب، ومقدمة لما سيأتي بعد ذلك من كتابات ذات قيمة فنية.

وبالفعل فقد شهدت السنوات التي تلت نشر هذه الرواية انضمام كثير من الكتاب الشبان إلى المسيرة ولقد ساعد على ازدياد الكم الروائي وجودته تأسيس جائزة (نادال) عام ١٩٤٥، وكان لها الفضل في اكتشاف المواهب الجديدة منذ هذا التاريخ، وتقديم اسماء لمعت في سماء الرواية خلال فترة الأربعينيات والعقود التي تلتها امثال «كارمن لافوريت»، ميجيل دي ليبس، «خوسيه ماريا خيرونيا»، «سواريت كرينيو»، «ايلينا كيروجا»... إلخ.

ولقد سبق وأن خلعنا صفة (الرواية الوجودية) على ماكتب خلال الأربعينيات، ونود هنا ـ قبل الخوض في ملامح هذا النوع من الرواية ـ أن نشير إلى أن كتاب هذا

الاتجاه هم الذين فاجأتهم الحرب في ريعان الشباب وبدأوا مسيرتهم الفنية بعدها، حتى نميز بينهم وبين بعض كتاب الرواية من الأجيال السابقة للحرب والذين لم يتخلوا عن اهتمامهم بالشكل وبالأناقة الأسلوبية وتفضيلها على ما عداهما من قيم فنية.

(أ) أهم الموضوعات:

لا يمكننا الحديث عن الشبان الذين يمثلون تيار الوجودية في الرواية باعتبار أنهم جيل أدبي متكامل لأنهم يفتقدون إلى التماسك الأيديولوجي، بل كمجموعات طبقا للموضوعات الرئيسية التي تطرقها كل مجموعة.

فالمجموعة الرئيسية داخل أسبانيا (وتتألف من «كاميلو خوسيه ثيلا»، «كارمن لافوريت»، «ميجيل دي ليبس») تركز موضوعاتها على التوال حول الغيبوبة وخيبة الأمل والبحث عن الأصالة.

وتحاول المجموعة الثانية (التى تضم كل من «أجوستي»، «ثونثونجي») بعث الأشكال الواقعية التقليدية من جديد.

أما «تورنتي بايستير» و«إيلينا كيروجا» فيطرحان مواقف تتسم بالصراع مثل الشك وعدم التماسك الداخلي وتأنيب الضمير والتفاوت بين القول والعمل . . . الخ.

وتحاول المجموعة الرابعة (المتمثلة في كل من «لويس روميرو» و«دولوريس ميديو») تفسير حول الحياة اليومية والفشل الذريع الذي يلحق بقطاعات عريضة نتيجة لاتساع الهوة بين الطموحات الجامحة والواقع المكبل.

أما خارج أسبانيا - في المنفى - فنجد أن «سندر» يحاول حقن أشباح ذكرياته بالرمزية وبالواقعية السحرية أو «ماكس آوب» فمجموعاته أسيرة الدمار الذي شهدته أسبانيا في حربها الأهلية، يحاول من خلالها تتبع أسباب الحرب وردود فعلها المزامنة ونتائجها الأليمة. أما «فرانثيسكو أيالا» فيتناول الخلفية القطة للمهزلة المأساوية لأبناء جلدته.

وكل هؤلاء وأولئك يبحثون في موضوعاتهم عن جوهر الشعب الأسباني الذي عبثت به يد الحرب ، فيعثرون عليه مكبلا بالتردد والحيرة . أو يبحثون عنه عند نقطة التقاء الفرد بالآخرين ، فيجدون الفرد يعيش في عزلة قاسية بينما يعيش الآخرون في ذهول وغيبوبة تشي باستحالة أو صعوبة اللقاء بينهما .

ويمكن أن تصب جملة الموضوعات السابقة في موضوعين رئيسيين (يتسمان بالسلبية لأنهما لا يفضيان إلا إلى الحيرة والتخبط) : التشكك في المصير الإنساني وانعدام أو صعوبة الإتصال بين الفرد والآخرين .

ومن البديهي أن السبب المباشر لسيادة مثل هذه الموضوعات السلبية يرجع إلى الذكرى الساخنة للحرب ، التي حاول الكتاب أن يوضحوا أسبابها وماهيتها وردود فعلها الأليمة من تخبط وبلبلة . و «الكاميلو خوسيه ثيلا» عنوان معبر لسلسلة من روايات ابتدأها بـ (خلية النحل) ، يمكن أن يلخص ما نحن بصدده من تحديد للموضوعات ، والعنوان المختار هو : دروب غير مطمئنة (Caminos inciertos) .

(ب) الشخصيات :

يمكن القول بأن أحداث معظم روايات تلك الفترة ، التي تتشكل من خلالها الكيانات المستقلة للشخصيات وتتحدد معالمها ، لا تتميز بالاستقامة - أي لاتشير نحو هدف معين وغاية محددة - بل هي عبارة عن زلات وسقطات وانحرافات وإخفاقات متكررة . ولذلك نرى الشخصيات حبيسة متاهة عقيمة ، تدور حول نفسها خانعة ذليلة كثور الساقية ، وعندما تتاح لها الفرصة لمواجهة النفس فانها لا تكتشف شيئا لأنها تنظر من خلال مرآة يعلوها الصدأ ، تتحرك فقط داخل عزلتها وحبسها الانفرادي بدافع تحقيق رغبة آثمة أو جرم فاحش يودي بها إلى هوة سحيقة .

واذا كانت تلك هي ملامح الشخصيات بعامة فان شخصيات الصف الأول تمتاز أيضا بالعنف والحيرة والتشوش وتحس ذاتها بالاضطهاد . وعندما يقدمها لنا الكتاب فإنهم لا يكتفون بما تحمله هذه الشخصيات من صفات مزعزعة بل يعرضونها

كذلك في مواقف متفجرة ، كمن لا يكتفي بما في الوعاء من هشيم فيقرب منه النار. وربما يريد منا الكتاب بذلك ان نقدم لهذه الشخصيات بعض العذر فيما تفعل أو لعلهم يريدون تحريك عواطفنا نحوها عندما يصورونها وكأنها مدفوعة بقدر يصعب دفعه إلى التدمير والتخريب .

وهذه المواقف المتفجرة هي بعينها التي تدفع الشخصية إلى العنف (لإفراغ شحنة الشك والحيرة الزائدة) أو إلى روتين الإنشغال بأمور تافهة دون هدف جماعي ، أو الانكفاء على ذاتها المحطمة التي لا تهفو إليها سوى أشباح الماضي البعيض .

ولقد أدى العنف إلى الفظاعة التي تقشعر لها الأبدان ابتداء من رواية « عائلة باسكوال دوارق » والروتين التافه إلى الواقعية الجديدة كما في رواية «لاشيء»(Nada) لكارمن لافوريت » والانكفاء على الذات إلى استخدام المونولوج وإلى مسيل الذكريات .

وبعبارة أخرى ، فإن شخصيات روايات هذه الفترة إما أن تحطم كل شيء يقف في طريقها ـ سواء عن طريق القتل أو ارتكاب الفواحش ـ أو تحاول قضاء الوقت كيفما اتفق من شدة الملل ، أو تعيش في الماضي (تتذكر) منتظرة جامدة على حافة الهاوية .

(جـ) التكنيك :

يمكن أن نسجل في هذا المجال عدة ملامح تكنيكية خاصة :

ـ تفضيل البطولة الفردية المطلقة وإعطائها لشخصيات مثل المتمرد ، المتقم ، الفلاح الفظ ، الصياد ، المرأة العصرية . . . إلخ .

ـ تسجيل المواقف السلبية المعتمة والنهايات الاحتضارية السوداء كما في روايات مثل "ميدان مغلق" (Compo Cerrads)، "عندما أموت" Cuands Voy a msrir، "عنبر الاستشفاء" (Pobllon de eeposo)، "الساعات الأخيرة" (las ultimas horas) "الروايات الأخيرة" (las ultimas bandersd) . . . الخ .

ـ أدت الرغبة المتحرقة للغوص وراء أسباب الحرب ودوافعها إلى بث الروح من جديد في

تداعي الذكريات الشخصية والتاريخية كما في "باسكوال دوارتي"، "الصلاة على روح فلاح أسباني"، "تاريخ الفجر".

ـ ولكن أهم الخصائص التكنيكية يكمن في ضيق المساحة المكانية والزمانية للأحداث، وإسناد الرواية إلى ضمير المتكلم وشيوع المونولوج: فالمكان الذي تجري عليه الأحداث يتسم عادة بالضيق حتى يتناسب مع الشعور بالحيرة والتردد والانعزالية فيكون مثلا زنزانة، عنبرا، خانة، قهوة، مجرد حجرة صغيرة... إلخ. أما المساحة الزمانية للأحدث فلا تزيد عن بضع ساعات أو يوم أو أيام قلائل، أي أنها تكون مكثفة بدرجة كبيرة. وتنسب الرواية إلى ضمير المتكلم بقصد سرد السيرة الذاتية مثلما حدث في ثلاثية "أرتورو باريا": "كور متمرد". أو كتكنيك مناسب للسمو إلى طبقات الخيال، أو للتعريف بالخبرة الشخصية المكتسبة من خلال دقة الملاحظة أو المعايشة مثل "باسكوال دوارتي" و "لاثي". وأحيانا أخرى كمعين شعري (غنائي) لإضفاء الحيوية على سرد الأحداث أو لإفراغ شحنة عاطفية مثل "يوميات صياد" "لميجيل دى ليبس".

ولقد أدت نسبة الرواية إلى ضمير المتكلم إلى شيوع المونولوج لماله من فائدة تعبيرية وفضل في إبراز السيرة الذاتية.

فترة الخمسينات:

شهدت الرواية الأسبانية خلال الخمسينات تغييرات واضحة المعالم والقسمات تنبيء عن سريان مفعول تيار جديد يختلف ـ بصفة أو بأخرى ـ عن الاتجاه السائد في العقد السابق.

ولقد حمل لواء هذا التغيير مجموعة من الكتاب عاصروا الحرب وهم في سن الطفولة أو المراهقة.

كما توجد عدة عوامل خارجية وداخلية ساهمت إلى درجة فعّالة في إحداث هذا التغيير، نذكر منها: انخراط أسبانيا التدريجي في المجتمع الدولي (وعلى سبيل المثال

قبولها عضوا في الأمم المتحدة عام ١٩٥٥م بعد طردها من عصبة الأمم إبان الحرب الأهلية)، خفوت حدة الرقابة بعض الشيء وفتح باب الحوار مع زملاء المسيرة في المنفى، التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي شهدته البلاد خلال هذه الفترة، وازدهار السياحة وإمكانية مغادرة البلاد والاتصال بآداب أخرى.

ويمكننا بداية وصف رواية هذا العقد بالرواية الاجتماعية [٦]، ذات التركيبة الموضوعية أو الحيادية، التي تولي اهتماما كبيرا للإطار التاريخي ـ الاجتماعي وللأزمات الحادة التي يعاني منها المجتمع.

وكما ساهمت عوامل داخلية وخارجية في تغذية هذا التيار الجديد فإن عوامل أخرى أكثر التصاقا بذوات الكتاب قد حملتهم على السير فيه. فالتركيبة الموضوعية للرواية كانت السبيل الوحيد المتاح أمام الروائيين لممارسة فنهم وللإفلات من قبضة الرقابة التي تصادر كل وجهة نظر شخصية مباشرة، كما أن المؤلفين وجدوا أنفسهم مجبرين أمام ضمائرهم بضرورة إعلام شعبهم بحقيقة مايدور حوله وتجتهد وسائل الإعلام الرسمية في إخفائه و(طبخه) بمعرفتها.

وقد لاحت تباشير هذا الاتجاه للرواية الاجتماعية على أعتاب هذه الفترة برواية "كاميلو خوسيه ثيلا": "خلية النحل" (١٩٥١). ولم تكد تمضي سنوات ثلاث حتى ظهرت خمس روايات في عام واحد تؤكد جميعها تفشي وذيوع الاتجاه الجديد: "بريق الدم" "لإجناثيو الدوكويا"، "الشجعان" "كفرناندث سانتوس"، "أرجوحة الرب" "لفيرير بيدال"، "ألعاب الأيدي" "لخوان جويتيسولو"، "المسرح الصغير" "لأنا ماريا ماتوتي".

واستقر هذا الاتجاه ورسخت أقدامه برواية "رفائيل سانتوس فيرلوسيو": "الخراما" (١٩٥٦)، والتي يعتقد النقاد بأنها تجمع مابين كل خصائص الرواية الاجتماعية وتمثلها أصدق تمثيل.

(أ) خصائص تكنيكية هامة:

تسند البطولة في الروايات الاجتماعية إلى الجماعة بدلا من البطولة الفردية المطلقة في روايات العقد السابق، وبدلا من تتابع الأحداث طبقا للتسلسل الزمني كما سبق في الرواية الوجودية فإنها هنا تتزامن، أي تحدث جميعها في رقعة زمنية واحدة، كما أن تورط المؤلف وتدخله السافر ونظرته العاطفية لما يحدث قد انقرض وتلاشى وحل محله التسجيل البارد للكاميرا السينمائية.

ويرجع "رامون بوكلاي" [٧] هذه الخصائص بالذات إلى تأثر الكتاب بالرواية والسينما الإيطاليتين وإلى الخبرة المستفادة من التجارب التي خاضتها الرواية الأمريكية منذ بداية القرن العشرين.

ـ البحث المستمر عن الموضوعية (الحيادية)، بمعنى الاكتفاء الذاتي لعالم الرواية الخاص. وسر هذا الابتعاد من جانب المؤلف يرجع إلى اعتقاده بأن ظهوره في الرواية سيحجب عن القارئ خصائص هذا العالم وأسراره.

ـ يحتوي هذا النوع من الرواية، لكي يصور الواقع، على بعض التفصيلات الوثائقية لمظاهر كريهة أو غير عادلة توجد بالمجتمع وتخص أوضاعا محددة سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية. ويهدف الكاتب من تقديم هذه التفصيلات علاوة على وظيفتها التوضيحية ـ إلى رفض أو نقد الأوضاع المستهجنة (من وجهة نظره بالطبع لأنها بالنسبة لغيره يمكن ألا تعتبر كذلك) في محيط قومي معين وعلى سبيل المثال فإن رواية ألفونسو جروسو: الخندق (la zanja) تصور الحياة اليومية لقرية أندلسية، ولقد ساق المؤلف من خلال سير الأحداث عدة تفصيلات وثائقية (إشارات إلى تصرفات وأوضاع كانت موجودة بالفعل في هذا المحيط الاجتماعي وفي نفس الفترة التي تناولتها الرواية) اتضح منها التفاوت الموجود في الريف الأسباني والظلم الذي يرتكبه الإقطاعيون، أصحاب مزارع الزيتون، في حق الفلاح عندما يضنون عليه (بيومية) عادلة، وهذا في حد ذاته يمثل نقدا للقوى المستفيدة من الإبقاء على هذا الوضع الاحتكاري.

ـ لاتعكس الرواية الاجتماعية الأحداث كما لو كانت مرآة صافية مستوية فتخلو حينئذ من التشويق والمتعة الفنية بل وتحاول عجنها وتشكيلها من جديد ـ بالضبط كما يقول

الروائي "خوان جويتيولو": "لايكمن هدفها في نسخ الحقيقة، بل إعادة صياغتها وخلقها من جديد"[8].

- الأماكن التي تدور فيها الأحداث تكون عادة أماكن مفتوحة (في الخلاء تحت مظلة السماء) غير مسقوفة أو مغلقة مثل البحر، الشاطىء، الطرق، حقول الكروم أو الزيتون أو القمح، القرى... إلخ. وإذا ظهرت المدينة أحيانا فما يهم فيها هو: حياة الفقراء أو عادات الطبقة المتوسطة وخاصة البرجوازية التي تكتز المال وتعيش حبيسة أوكارها الفخمة والمريحة.

- ولأن القاسم المشترك بين الروايات الاجتماعية هو إلقاء الضوء على الزمن الحاضر فإن أحداثها تدور في فلك المعاصرة غير حافلة بأزمات مضت لم يعشها المؤلفون.

(ب) الموضوعات:

يمكن تلخيص الموضوعات الرئيسية التي تناولتها معظم روايات هذه الفترة في: الإحساس بعدم الفائدة من أي نشاط، العزلة الجماعية، والحرب كذكرى ونتائج.

إننا نجد مثلا أن العزلة والوحدة يضربان بأطنابهما بين شخصيات روايات "ألدوكيا" من حراس وغجر وصيادين، بالإضافة إلى الإحساس بعدم جدوى مايؤدى من عمل، وهذا يتضح من خلال تكاسلهم وتأففهم وآليتهم وكأنهم في ذلك لايعملون بل يصدرون حركات تحافظ على كينونتهم ودوام بقائهم.

ونفس السمة السابقة نجدها بين شباب الموظفين وأصحاب الحرف والأعمال الحرة في رواية "الخراما"، وبين فلاحي رواية "الشجعان"... إلخ.

ولكن تلك الشخصيات لايعيش كل منها في عزلة فردية بل جماعية تضمها مستعمرات سكنية أو أحياء بأكملها أو طبقات اجتماعية أو اقطاعات أخرى مختلفة... عزلة يعكسها الانفصام بين الأغنياء والفقراء. بين المثقفين والأميين، سوق العمل ورأس المال، الريف والمدينة، الشيوخ والشبان. ويرجع "جونثالو سوبيخانو"[9] هذه العزلة والإحساس بعدم فائدة أي نشاط إلى الانقسام بين الأسبان،

الذي لم تخف حدته بل تفاقمت مع الحرب الأهلية. ومن هنا بالذات يطفو على السطح سر اهتمام روايات هذا العقد بالحرب كموضوع رئيسي يضاف إلى الموضوعين السابقين. ولكن الحرب لم تتناول في حد ذاتها كما لم يتعرض لأسبابها ولا لسيرها بل كذكرى أليمة لا يمكن الفكاك منها أو كخلفية للأحداث أو من خلال نتائجها وآثارها.

(جـ) الشخصيات :

يمكن «التمييز بسهولة بين ثلاثة أنواع من شخصيات الرواية الاجتماعية ـ سواء ما يتعلق منها بالبطولة الجماعية أو الفردية، والتي لا زالت موجودة في عدد ضئيل جدا من الروايات: شخصيات تتميز بالخنوع والتحمل وعدم الاكتراث، وأخرى حكم عليها بالسخرة، وثالثة تدين بشيء من الالتزام تجاه محيطها الاجتماعي (وهذا النوع قليل)»[10].

والنوع الأول موجود في كثير من الروايات مثل هؤلاء الذين يعيشون على هامش الحياة في رواية «الضواحي» (Los afueras)، والأطفال بدون طفولة في روايات «خوان جويتيولو» و«أنا ماريا ماتوتي»، والشباب الكسالى على شاطئ «الخراما»، أو خلف نوافذ المدينة الضيقة، والطبيب المكمم الفم في «زمن الصمت» (Tiempo de silencio) . . . الخ.

وسبب تحمل هذه الشخصيات وسلبيتها المطلقة يرجع إلى كونها ضحية للعنف وللحكم القهري المستبد. أما المسخرون فتزخر بهم روايات عديدة أيضا: صياد والمضيق، بناة (فواعلية) مجمع الكهرباء، عمال المناجم، المهاجرون، الحمالون. ويمثل العمل بالنسبة لهؤلاء ـ نظرا لظروفه القاسية ـ مشقة مؤلمة وتضحية لاستمرارية البقاء.

أما الملتزمون فنسبتهم أقل من النوعين السابقين: مثل هذا الفلاح الذي يطالب بحق الجميع في استخدام الماكينات الزراعية التي يمتلكها الأغنياء (كما في رواية «الضواحي»)، أو هؤلاء العمال الذين يوحدون صفوفهم للمطالبة بحقوقهم (كما في رواية «الخندق») أو ذلك الطبيب المغمور (في رواية «الشجعان») الذي لا يبخل بجهده

للمساعدة في فلاحة حقول الآخرين بدلا من الاقتصار على العناية ببستانه الخاص، الذي لم يصب بحمى اللامبالاة والانكماش والتقوقع داخل عالمه المحدود.

أما الشخصيات التي عالجتها بعض الروايات التي تهاجم البرجوازية فيبدو أنها لأول وهلة لا تنتسب لأي نوع من الأنواع السابقة، ولكنها في الحقيقة يمكن أن تندرج تحت الصنف الأول لأن كل تصرفاتها وشواغلها اليومية من ملل وكسل وفراغ واحتفالات وغش ورذائل وتفسخ داخلي - تعني عدم استطاعتها التخلص من هذا المحيط الموبوء. وبالتالي وصفها بالخنوع وعدم الاكتراث

ويصور الروائيون الاجتماعيون الأصناف الثلاثة المذكورة للشخصيات من خلال حالات التراخي والكسل والملل والفقر المدقع والغيبوبة المتناهية، ومن خلال صراعات عديدة سواء بين العمل والفقر، أو العمل والتسلية أو التسلية والغنى، ومن خلال قرارات مترددة وعديمة الفائدة.

ولا يوجد في روايات هذه الفترة عنف بل معاناة، روتين بل عمل شاق أو تسلية مريرة، ولا انكفاء على الذات بل وحدة وعزلة جماعية لا ينجو من براثنها أحد.

فترة الستينات:

مع بداية العقدالسابع من هذا القرن أخذت الرواية الأسبانية تشق طريقا يختلف عن الاتجاهين اللذين سلكتهما خلال الفترة السابقة.. ولم يأت التحول عبثا نتيجة لعدة ملابسات سنشير إليها فيما بعد، كما أن معظم ملامحه ترجع إلى تطور في التكنيك واللغة بأكثر مما تنتسب إلى التغيير في الموضوعات المعالجة. ولقد لحقت موجة الاهتمام بالشكل وباللغة المستخدمة وبعملية الإبداع في حد ذاتها معظم الأجناس الأدبية الأخرى. ولقد حدا ذلك ببعض النقاد إلى اعتبار العقد السابع بداية للتحول الحقيقي في الفن الروائي بعد الحرب الأهلية، ودراسة الفترة السابقة له كمرحلة واحدة يغلب عليها الطابع التقليدي أو ما يسمى بالواقعية الجديدة. ومن ذهب هذا المذهب يرى - ومعه الحق في ذلك - أن الرواية الأسبانية خلال العقدين الخامس والسادس لم تحدث

فيها طفرة أو تحول تكتيكي وشكلي بالنسبة لما كان سائدا قبل الحرب أو في أغلب التراث الأسباني بوجه عام، اللهم إلا فيما يخص الموضوعات المعالجة. كما أنها قد تقوقعت داخل الأسوار المحلية ولم تستفد من المحاولات الجادة للتطوير داخل أمريكا اللاتينية ومن روائيين عالميين مثل بروست، جويس، كافكا . . . إلخ.

لكن انتساب الرواية الأسبانية للخط الواقعي فيما بعد الحرب وحتى بداية الستينيات قد حكمته عدة عوامل أشرنا إليها في حينها، كما أنه لا يقلل من قدرها، بل أنه على العكس من ذلك يشير إلى مدى ارتباط الكاتب بمجتمعه وحجم مسئوليته تجاهه ومشاركته مشاعره وآلامه ومشاكله إبان كارثة مروعة قلبت كل شيء، رأسا على عقب . . إذ كيف يتصور أن يجلس كاتب على كومة من الجماجم يشاهد الدمار حوله ويحسه بداخله ثم لا يكون له من هم سوى تزويق صحته الفنية أو امتطاء صهوة خياله إلى بلاد (الواق الواق)؟ ولو كان قد فعل ذلك لسارعنا إلى اتهامه بالخيانة وتبلد الحس!

لقد فعل الروائيون ما كان عليهم أن يفعلوه، وهو إيقاظ الشعب الأسباني من سباته العميق وتبصيره بمواطن علله وأوجاعه ودعوته للتغلب عليها من خلال هز أركانه بهراوة الواقعية (وتحضرني في هذا المقام الجملة المأثورة التي رددها الفيلسوف، الناقد والشاعر الأسباني «أونامونو» إبان فقدان أسبانيا لآخر مستعمراتها في العالم الجديد عام ١٨٩٨). ويشير النقاد إلى أن فاتحة التجديد في العقد السابع من هذا القرن قد حمل لواءها «مارتين سانتوس» في روايته «زمن الصمت» التي نشرت عام ١٩٦٢م. والرواية وإن كانت تحتوي على كثير من خصائص (الرواية الاجتماعية) السائدة في العقد السابق، إلا أن بها أيضا البذور الفنية للاتجاه الجديد (الرواية البنائية) والتي يكمن هدفها الأساسي «في التعرف على الفرد (غالبا ما يكون بطل الرواية) من خلال فحص واستقصاء حنايا ضميره، وبنية محيطه الاجتماعي بأكمله»(١١).

ولقد سار كثير من الروائيين في هذا الاتجاه الجديد بعد عام ١٩٦٢، بينما استمر البعض في كتابة الرواية الاجتماعية حتى جاء عام ١٩٦٦ أو ١٩٦٧، والذي رجحت فيه تماما كفة المجددين(١٢).

ومن هنا يتضح أن الاتجاه الجديد لم يقطع كل وشائج الصلة بموضوعات (الرواية الاجتماعية) بل حاول عرضها من خلال منظور مختلف: فلا يحاول الكاتب مجرد عرض الواقع وتقديمه بل مراجعته وتحليله تحليلا منطقيا ـ جدليا من خلال سلسلة من البراهين والأحداث ثم طرحه بطريقة شمولية تحتوي ـ أحيانا كثيرة ـ على مظاهر في غاية التناقض.

ولقد صاحب هذه المعالجة الجديدة للموضوعات أسلوب وتكنيك يحاولان الوفاء بالمطالب الشكلية للرواية خلال هذه الفترة.

ولقد ساعد على هذا التحول، بل ربما دفع إليه، عدة عناصر أساسية، من أهمها:

(١) لتطور الإيجابي في الجانبين الاجتماعي والاقتصادي والذي يفوق حجما وأهمية ما حدث من تحول في الجانب السياسي. فلقد أدت النهضة الصناعية والرواج السياحي إلى رفع مستوى الفرد ومتوسط دخله، وبالتالي إلى ظهور مجتمع استهلاكي يختلف في الذوق والسلوك والإمكانيات عن مجتمع العقدين السابقين. وقد ترتب على ذلك تغيير في نظرة الروائي تجاه هذا المجتمع وإعادة لترتيب أدواته.

ويفسر لنا «فرناند موران» هذه العلاقة بين الروائي ومجتمعه على إثر الرواج الاقتصادي قائلا: «... في المراحل الأولى للتوسع الاقتصادي... أحس الروائي أنه مضطر إلى معاينة أحداث ووقائع لا يمكنه التعبير عنها من خلال الإعلام أو الريبورتاج... وعلى هذا فان التطور الاقتصادي قد فرض على الروائي الموضوع المطروح وهو محاولة فهم المعنى الشامل للمجتمع وليس مجرد الوقوف عند نقد الأحداث»[١٣].

(٢) ومن جهة أخرى فقد شهد عام ١٩٦٦م ظهور قانون جديد للصحافة، وهو وإن لم يقض على الرقابة إلا أنه خفف من قبضتها وأدى إلى تسهيلات كبيرة في النشر لم تكن موجودة من قبل. كما أن الترهل الرقابي قد فتح باب دور النشر لأعمال أجنبية عديدة وللأسبان في المنفى والذين كانوا يقرءون سرا حتى هذا التاريخ.

(٣) غزو روايات أمريكا اللاتينية للسوق الأسباني خلال هذه الفترة وتأثر الرواية الأسبانية بها، وخاصة بروايات «كورتاثار» و«بارجس يوسا» و«فوينتس».

ولكن تجب الإشارة إلى أن الرواية الأسبانية لم تكن محض تقليد (للموضة) الجديدة في رواية أمريكا اللاتينية ولكنها طوعتها لتوافق الظروف الأسبانية المعاصرة والقلق الفكري الحاد الناجم عن الخلخلة التي ألمت بالمجتمع إزاء التحول من معاناة طويلة إلى انفجار اقتصادي طال انتظاره.

خصائص هامة للتحول الجديد في الستينات :

- أدت الخلخلة التي أحدثها التحول الاقتصادي والاجتماعي إلى إحساس الفرد بخطر التلاشي والضياع، ومن ثم ظهرت الحاجة الماسة لمعرفة ذاته المعرفة الكافية من خلال سبر أغوارها وفحص بنية محيطه الاجتماعي بأكمله.
- المساحة التي تفحصها الروايات شاسعة، متكاملة، (بانورامية)، وتشتمل على كل الطبقات الاجتماعية وعلى الصلات التي تربط الفرد بالمجتمع مهما كان زمانها أو مكانها، فمن المعتاد استنهاض نمط حياتي بعيد للعيش فيه من جديد بثوب العصر لإبراز التشابه بين ما مضى وبين الحاضر المبهم والمشكوك فيه. ولأجل ذلك يستعين الكاتب بقنوات متعددة الأشكال مثل الصور الفوتوغرافية، الأوراق، الخرائط، الخطابات.... إلخ.
- استخدام ضمير المخاطب في المونولوج (المتكلم يتحدث مع نفسه وكأنه يقف أمام مرآة ويتحدث مع صورته فيها). ويؤكد هذا التكنيك شدة الإحساس بفقدان أو بتهديد محو الشخصية، وشدة الحرص على التعرف على الهوية من خلال فحص بنية الضمير وبنية المجتمع بأكمله. إذ يتصور الفرد أن نظرته الفاحصة بهذا التقسيم والحوار مع النفس، أي الخروج عن نطاق الذات، ستمتد إلى كل ما يمكن إرشاده والأخذ بيده.

وأحيانا تكون النتيجة مرضية، وأحيانا أخرى نجد الفرد لازال يجهل نفسه على الرغم من سعة تأمله فتمتلكه الثورة ويصب جام غضبه على الشيء المستغلق فهمه،

يغمره تارة بفيض مرارته وتهكمه، ويلقي عليه الشبهات ويبث فيه الشكوك تارة أخرى، أو ينهال عليه بوابل من السباب والشتائم.. ويساير التعبير اللغوي كل هذه التصرفات فيجمع بين التناقض والتهكم والحذلقة والبربرية.

- لايقف الروائي هنا على الحياد (كما في الرواية الاجتماعية) بل إنه يرفض تماما الأصوات المستعارة (الأحداث الملموسة) ويستجيب فقط لصوته الخاص، الذي لايستخدمه في الوصف ولكن في الحوار مع عالمه بهدف التقاط المعنى الشامل له. فمارتين سانتوس في «زمن الصمت» لا يتوقف عند حد تصوير الهوة التي تفصل بين ثلاث طبقات اجتماعية في مدريد بل إنه يحاول - بالإضافة إلى ذلك - أن ينصب نفسه حكما بينها، ولذلك يتم الحوار بين المؤلف وبين العالم المحيط به.

ويرى "رامون بوكلاي" - الذي يطلق على هذا الاتجاه الجديد اصطلاح (الرواية اللا بالكتية)[14] - أن حوار المؤلف مع عالمه، نتيجة لرفضه الأصوات المستعارة والبحث عن صوته الخاص، يمثل الخاصية الأساسية للرواية خلال هذه المرحلة، وكما يقول بطل رواية "قطع الحاء" (Carte de Carteza)، "لا تثق بالكلمات التي تخرج من أي فيه من الأفواه. فالتاريخ ليس إلا إسارا متناميا للغة يحيط بالإنسان... نحن على وشك أن نسحق"[15].

- ليس على الرواية الاتصال فقط بالواقع الخارجي الذي تنتمي إليه بل أيضا - وبصفة أساسية - مراعاة القوانين المتطورة التي تحكم صنعتها تبعا لتغير الزمان. ومن هذا المنطلق فإن المؤلف لا يركز انتباهه الآن في الواقع بقدر ما يركزه في اللغة المستخدمة والتي ترتب - بصفة أو بأخرى - حيثيات هذا الواقع.

ولقد زادت أهمية اللغة والعناية بها لدرجة أننا يمكن أن نتحدث عن ثورة حقيقية في هذا الجانب بالنسبة للعقدين السابقين - سيطرة موجة عامة ترمي إلى تدمير وتحطيم كل ماهو تقليدي ومتوارث عن طريق السلاح الوحيد الذي يملكه الكاتب وهو اللغة. وكانت الخطوة الأولى هي تحطيم اللغة التي كانت بمثابة الوعاء الفعلي للقيم المتوارثة لما تتسم به من زيف وتهرؤ. ومن الاستخدامات الجديدة للغة، نذكر: كثرة استخدام الأسلوب غير المباشر، الأهمية التي اكتسبتها الطباعة لما لها من آثار فنية

ونفسية، ولذا عمد الكتاب إلى الاهتمام بتوزيع مايكتبون على الورق والاستعاضة بالمساحات البيضاء عن علامات الترقيم، الإكثار من الطباق، البحث عن مدلولات جديدة للكلمات بوضعها في سياقات غير تقليدية، الاستفادة بلغة وسائل الإعلام الجماهيرية (من صحافة ومذياع وتلفاز . . . إلخ) ولكن بعد الرقي بها وإلباسها ثوبا جديدا . . . إلخ(١٦).

ويمكن التعرف على ملامح هذا التحول الأخير من خلال قراءة الروايات الهامة التي ظهرت في الستينات ومنها نذكر: "عنوان هوية" (Senas de identidad)، "سان كاميلو ـ ٣٦" (San Camils , 36) "ستعود إلى الأقليم" (Volveras a Region) "استرداد الكونت دون خوليان" (Reivindicacion del conde don Julian)، "لو يخبروك أني سقطت" (Si te dicen que Cai) . . . إلخ .

وهكذا نجد أن كل عصر من العصور يحتاج إلى شكل معين من الرواية، فالاتجاهات الثلاثة التي ذكرناها تناسب مراحل التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي للشعب الأسباني .

وإذا قبلنا مبدأ أن كل مرحلة تغير من نظرة الروائي للعالم المحيط به، فيجب أن نسلم كذلك بتغير مفهوم الرواية في كل منها لأن الروائي يواجه في كل مرحلة ظاهرة الإبداع بشكل مختلف .

ولا يعني هذا بالضرورة تغير الموضوعات المطروقة بقدر مايعني صلة المؤلف بالعالم المتخيّل الذي يحاول نقله إلينا . ومن هنا نجد أن المؤلف في الاتجاه الجديد (الرواية البنائية) يرفض مبدأ عدم التدخل في سير الأحداث (على عكس الرواية الاجتماعية)، لايهمه بناء عالم محكم مقبول في جملته من القارىء بقدر مايهمه إظهار ركاكته، تحطيمه بأسلحته . (الديالكتية)، ولذلك فإن تدخله يعتبر عامل حسم ويشكل جزءا مقصودا من لحمة عالمه الروائي .

فترة السبعينيات:

نعترف بداية بأن معظم الدراسات النقدية التي حاولت رصد اتجاهات الرواية والنفاذ إلى ملامحها العامة ـ المتماسكة والثابتة ـ منذ عام ١٩٧٢م ـ وحتى العقد الذي نعيش فيه تتسم بطابع الاستكشاف، كما أن أحكامها جزئية تفتقد إلى الشمولية التي يعتد بها عادة عند الحديث عن مرحلة من مراحل التطور الروائي تمتد إلى حقبة زمنية ليست بالقصيرة[١٧٧].

وهذا منطقي، إذا عرفنا أن تلك الدراسات ظهرت في نفس العقد الذي نشرت فيه الروايات، وبالتالي فهي تفتقد إلى البعد الزمني الكافي للرؤية (البانورامية) وما يتبعها من تأمل وإصدار للأحكام. ولذا نجد أن الكثير من النقاد لا يجد حرجا في التنبيه إلى أن مايقوله هو مجرد وجهة نظر فيما يدور حوله ولا يعبر عن رأي قاطع وشمولي، ومرور الأيام وحده الكفيل ببيان صدق وجهة النظر هذه أو مراجعتها في ضوء مايستجد من أمور لم تكن في الحسبان.

ولا يعني هذا أن وجهات النظر الجزئية في مثل تلك الأحوال عديمة القيمة والنفع لأنها يمكن أن تتغير، بل أن لها فائدة مزدوجة ـ على حد تعبير "جونثالوسوبيخانو" في بحث له عن الرواية خلال الفترة التي تعنينا الآن[١٧٨] ـ فهي تعين القارىء المتتبع على معرفة الاتجاه الذي تسير فيه أعمال الروائيين الذين يقرأ لهم، كما تساعد الكاتب المتضامن على الاطلاع على ابداع زملائه المشابه أو القريب من إبداعه، وغير المتضامن ـ الذي يؤثر الانفراد بطابع خاص لا يشاركه فيه غيره ـ حتى يستطيع الفرار من التقارب الغير مقصود من جانب الآخرين.

ومن وجهات النظر التي ثبتت صلاحيتها حتى الآن فيما يتعلق بإلقاء الضوء على خصائص الاتجاه الجديد في الرواية الأسبانية خلال فترة السبعينيات وجهة نظر "سوبيخانو" في بحثه المشار إليه، وسنعتمد عليها في معظم ما سيأتي من حديث، ولكن قبل ذلك يجب أن نشير إلى التحول السياسي الكبير الذي حدث في أسبانيا خلال هذا العقد والذي أعاد تشكيل ضمير المجتمع وخاصة الكتاب والمبدعين. فإذا

كانت عدة عوامل (اجتماعية، اقتصادية، سياسية، ثقافية) قد تقاسمت فيما مضى مسئولية تحديد معالم الرواية فإن المناخ السياسى هنا قد اضطلع بالدور الأكبر.

لقد مات "فرانكو" عام ١٩٧٥م وبدأت أسبانيا بعده في خوض تجربة الديمقراطية. وإزاء هذا التحول تنفس الأدباء الصعداء لانتهاء فترة القهر والاستبداد، ورأي بعضهم أن الديمقراطية المنتظرة قد غدت على الأبواب وعليهم تعويض مافات والاستفادة من الحرية الشابة في إبداعاتهم، بينما كانت نظرة البعض الآخر تشاؤمية ـ لطول فترة الإحباط ـ إذ تصوروا أن مامضى من سنوات كبت واستبداد طويلة لا يمكن تعويضه بأي حال من الأحوال.

ولقد استفادت الرواية من كلا الموقفين وتأثرت بهما شكلا وموضوعا: فأصابت عدوى الحرية والشعور بالسيادة الصنف الأول من الروائيين ووجدنا شخصياتهم تنمو وتستقل وأصبحوا يمسكون بكل مقاليد عوالمهم الروائية. كما حاولوا البحث عن وسيلة تعبير جديدة من خلال النقد والثورة على أسلوبهم الروائي، وإفساح المجال لأرقى أنواع الخيال (الفانتازيا)

أما الصنف الثاني من الروائيين فقد أضاف تفصيل الذكريات الشخصية في شكل حوار لمراجعة الماضي وللتنبؤ بمعالم المستقبل.

ويمكننا ـ من هذا المنطلق ـ تحديد ملامح الرواية الجديدة بثلاثة:

(١) الذكريات الذاتية والمصاغة في شكل حوار، كما في روايات: "حوارات الغروب" (١٩٧٢) لباث دل سوتو، "السلاسل" (١٩٧٤) لكارمن جايتي، "حروب الأجداد" (١٩٧٥) لميجيل دي ليس"، "فابيان" (١٩٧٧) لباث دل سوتو"، "الحجرة الخلفية" (١٩٧٨) لكلا من جايتي"، الفتاة ذات السروال الذهبي (١٩٧٨) لخوان مارس" ... الخ.

(٢) النقد الذاتي لعملية الكتابة نفسها أو القراءة، كما في روايات: "الإحصاء" (١٩٧٣)، "خضرة مايو حتى البحر" (١٩٧٦)، "كوليرا أكيلس" "(١٩٧٩)ـ والروايات الثلاث للويس جويتيولو، "خوان دون أرض، ١٩٧٥ لخوان جويتيولو" مقتطفات من سفر الرؤيا" (١٩٧٧) لتورنتي بايستير ... إلخ.

(٣) وإطلاق العنان للخيال لاختراع شخصيات ومواقف غير حقيقية كما في معظم الروايات السابقة بالإضافة إلى روايات أخرى مثل: غرفة الظلمات" (١٩٧٣) لكاميلوخوسيه ثيلا، "في الدولة" (١٩٧٧) لخوان بينيت . . . إلخ.

أهم الخصائص الفنية:

يرى جونثالوسوبيخانو أن الخصائص الفنية للرواية خلال هذا العقد لاتعني فقط التبشير باتجاه جديد بقدر ما تعني ثورة على الماضي وقطيعة واضحة بالنسبة له، ومن أهم الخصائص التي ذكرها نشير إلى وضوح شخصية الروائي فيما يكتب ووعيه الكامل بأحقيته في الاختراع، ويشهد على ذلك تدخله السافر في صياغة عالم الرواية الخاص، وسلطته المطلقة وتوجيهه الكامل للشخصيات.

- انتقاء عملية سرد ملائمة لقوالب مختلفة (تسهم جميعها في الإطاحة بتناسق الرواية وتمزيق نسيجها): حوارات مزدوجة، خطابات دون ردود عليها أو بتلك الردود، ذكريات - أحلام - تقليدات ساخرة، (يوتوبيا) - نظريات، يوميات مذكرات، قصائد - أساطير، خرافات مسلية، قصة داخل قصة.
- الإحساس بالزمن في هذه الروايات ملغي تماما، بمعنى تحويل الزمن من وعاء للأحداث والمواقف إلى فاعل لها ومساهم في تكوينها (زمن تكويني).

أما المساحة المكانية فتعرض غالبا في صورة مجازية: معمل للضمير، كهف "ميتافيزيقي" صغير على حافة الهاوية (مثل مذبح الظلمات في رواية "غرفة الظلمات"، ردهة الموت في "السلاسل"، عيادة الأمراض النفسية في "حروب الأجداد، خان السهل الموحش في رواية (في الدولة"، المعزل الصيفي في "الفتاة ذات السروال الذهبي" . . . إلخ) ومن هذه الكهوف الميتافيزيقية "يشرع الفرد في التحلق إلى آفاق غير محدودة أو محدودة.

- من أهم خصائص رواية العقد السابق أن عملية السرد كانت تتم في شكل حوار بين الفرد (البطل، عادة) ونفسه، وكأنه يتحدث مع صورته في المرآة. فالفرد المتحدث هو ضمير المتكلم (أنا)، أما الصورة فتعبر بلسان المخاطب (أنت).

أما هنا ـ في روايات هذا العقد ـ فتتسع المسافة بين الأصل والصورة وكأنهما متحاوران مختلفان تماما لكل منهما شخصيته المستقلة، وإن كانت إحدى الشخصيتين المتحاورتين تمثل البطل والأخرى شخصية مزعزعة الهوية. أما بالنسبة للحوار الذي يتم بينهما فإنه ليس فكريا أو تأمليا أو تعليميا، بل حوار عاطفي ساخن لدرجة الحمى، ديالكتيكي "، يتناول مامضى وما سيأتي بعد . . . حوار يكشف عن خيبة الأمل في "الأيديولوجية" السائدة، التوتر الدائم بين الفرد والمجتمع، بين رغبة الفرد الصريحة في الإتصال الحيوي وبين القيود الصارمة التي يفرضها عالم القوانين والعادات، بين ماكان يمكن أن يكون في مناخ ديمقراطي حر وبين مايستحيل حدوثه بعد سنوات طويلة من القمع والإرهاب المادي والمعنوي.

- يحاول الروائي عند التعبير عن الفوضى السائدة عن طريق الكتابة أن يتقمص كل الأدوار في وقت واحد: فهو الراوي والبطل والخصم والقارىء والناقد، ويحاول ذلك من خلال العديد من التجارب التي يوحي مظهرها بالحرية، والتحكم في توزيع الكتابة على المساحة البيضاء لكل صفحة.
- الشخصيات التي تصطدم بها عملية السرد تتضاءل - في معظم الأحيان - لتتحول إلى بهلوانات أو أشباح تحمل مجرد أسماء، أي شيء يمكن تصوره ماعدا شخصيات طبيعية ذات كيان مستقل.
- في حالات كثيرة تطمح الرواية ذاتها إلى التحول إلى نص شعري كل مافيه ينضح موسيقى سواء كانت كلمات أو أفكارا أو خيالا، (يضرب بجذوره في وحل الذكرى ويسمو على جناحي "الفانتازيا").
- يبدو أن الموضوع الرئيسي للرواية الجديدة يكمن في البحث عن معنى الوجود من خلال قيمة الكتابة في حد ذاتها. ومن هنا كثرة الإشارة إلى الأدوات الكتابية: شرائط الآلة الكاتبة، أقلام، صفحات، إسطوانات، ورق لفاف، مكاتب، مسودات، ورش ومكاتب تجليد وطبع . . . . إلخ.
- تستعين بعض الروايات بالشخصيات الأسطورية أو النموذجية عند بحثها عن شيء تستند إليه لكي تضفي قيمة الفوضى السائدة.
- إذا حق لنا نتحدث عن الخاتمة أو النهاية في مثل هذا النوع من الرواية فإننا نجدها

تفرض نفسها عادة بواسطة التكرار الذي يكبل حركة السرد ويوجهها لتأخذ أحد هذه الأشكال: حوارات، ترتيبات، محادثات، قراءات خطابات، استجوابات، لاتلبث أن تخبو جميعها شيئا فشيئا حتى تنطفىء لعدم وجود القدرة على الاستمرار. هذه هي أهم الدروب التي سلكتها الرواية الأسبانية بعد الحرب الأهلية وحتى مشارف الثمانينات، وأود أن أسجل في نهاية بحثي هذا أن الأدب الأسباني لم يحظ ـ حتى الآن ـ في عالمنا العربي بالاهتمام الذي يستحقه، والمجال لايتسع لشرح الأسباب.. والله تعالى أعلى وأعلم.

الهوامش

(١) ـ أنظر Jose G. Lopez. Historia de la literatura espanola, Ed. Vicens – Vicens, Barcelona, 1966. PP. 604 – 605.

(٢) لمزيد من الاطلاع على أثر الحرب الأهلية في الحياة الثقافية، انظر:
Eugenio G. de Nora (La novela espanola Contemporanea, Gredos, Madrid, 1982. 3ª tomo, pp. 62-64

(٣) انظر Francisco Rico. Historia Y Critica de la literatura espanola – Domingo Yndurain. Epoca Contemporanea (1939-1980). Ed Critica. Barcelona, 1981. pp. 319. 320

(٤) انظر Novelistas espanoles de posguerra. Edicion de Rodolfo Cardona, Taurus, Madrid, 1976. PP. 47-64

(٥) ونجد شبيها له وللموضوع أيضا في كثير من قصص الشطار الأسبانية خلال القرنين ١٦، ١٧ وفي العديد من الروايات الواقعية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. أي أن التراث الأسباني ـ قديمه وحديثه ـ يغص بالعديد من الأمثلة، ولقد حدا ذلك ببعض النقاد إلى عقد مقارنات بين قصة "ثيلا" هذه وبين قصص الشطار سواء من ناحية الموضوع أو من الناحية الفنية.

(٦) توجد عدة مسميات أخرى لتوصيف الرواية خلال هذه الفترة ولكنها جميعا ذات مضمون واحد، ممنها: الواقعية الجديدة، والواقعية الاجتماعية، والواقعية الوثائقية، وقد سبق وأن ذكرنا أن لفظ الواقعية يمكن أن ينسحب على انتاج كل الفترة من بعد الحرب وحتى بداية السبعينات، ولكنها ـ أي الواقعية ـ قد سارت في عدة اتجاهات طبقا لرأي " سوبيخانو" الذي اعتمدنا عليه.

(٧) انظر Francisco Rico, Historia... Domingo Yndurain. Epoca Contempo – ranea. P. 411.

(٨) المرجع السابق، ص ٤٢١

(٩) انظر Novelistas espanoles de posguerra I. Edicion de Rodolfo Cardona. Tarus, Madrid 1976, P. 54

(١٠) انظر Francisco Rico... Domingo Yndurain. Epoca Contemporanea. PP. 424-426

(١١) انظر A. Barroso, A. Berlanga Yotros. Introduction a la literatura espanola a traves de Los Textos. Madrid, 1979, tomo 4, plsd. ISTMO.

(١٢) انظر Francisco Rico. Historia... Domingo Yndurain. Epoca contemporanea. P. 346

(١٣) المرجع السابق، ص ١٢

(١٤) ـ المرجع السابق: ص ٤١٠ إلى ٤١٥.

(١٥) المرجع السابق، ص ٤١٣.

(١٦) انظر Jose M. Castellet (Nueve novisimos, Poetas espanoles. Barral, Barcelona, 1970, P. 17 Y SS.

(١٧) من هذه الدراسات الجزء الذي خصصه "مارتينث كاتشيرو" ـ أحد المتخصصين الأعلام في

دراسة الرواية الأسبانية بعد الحرب ـ في كتابه "تاريخ الرواية الأسبانية" للحديث عن فترة السبعينيات

(Martinez Cachero Historia de la novela espanola entre 1936, 1975 Castalia, Madrid 1979 3, PP 260 266 289

وفيه يعرض وقائع تاريخية تخص الروائيين المحدثين في الأندلس وجزر الكناريا وبعض دور النشر التي حاولت من جانبها تقديم أصوات جديدة. كما أشار إلى جانب من ردود الفعل المباشرة لبعض النقاد إزاء هذه الوقائع، ولكنه لم يتحدث عن وجود خصائص جديدة في الرواية تعني التحول في المسار أو بجزم سريان مفعول اتجاهات العقد السابق

(١٨) انظر Gonzalo Sobejano (Aetela novela de los anos setenta Insula, nums. 396 - 397 1979 Pp 1 22 وهذه الدراسة أعيد نشرها في السلسلة التي يشرف عليها " فرانشيسكو ريكو" عن تاريخ ونقد الأدب الأسباني (الجزء الثامن). وطبيعة هذه السلسلة تكمن في دراسة الأدب الأسباني منذ بدايته وحتى ١٩٨٠ من خلال عرض لأهم الدراسات النقدية ـ سواء بالتلخيص أو إعادة النشر الكامل على حسب طول وقصر الدراسة ـ لكل فرع من فروع الأدب الأسباني. والسلسلة قد خرجت حتى الآن في ثمانية مجلدات تولى مهمة كل مجلد منها ـ سواء من ناحية الانتقاء لأهم الدراسات أو عرضها والتقديم لها ... الخ ـ أستاذ وناقد متخصص في الحقبة الزمنية التي يشملها مجلده. ولقد وفر هذا المشروع الضخم للباحثين في مختلف فروع الأدب الأسباني مادة علمية ثرية ونادرة في معظم الأحيان.

العدد القادم من المجلة

الآثار السلبية النفسية للاحتلال العراقي على الكويتيين

١ - التأثيرات السلبية المعرفية والانفعالية والسلوكية التي يعاني منها الكويتيون نتيجة الاحتلال العراقي.

د. حامد الفقي

٢ - الضغوط التي تعرض لها الأطفال الكويتيون خلال العدوان العراقي.

د. عبدالفتاح القرشي

٣ - الاضطرابات النفسية الجسمية الناجمة عن العدوان العراقي عند المراهقين الكويتيين.

أ - خضر بارون

٤ - الشخصية وبعض اضطراباتها لدى طلاب جامعة الكويت.

د. عويد سلطان المشعان

٥ - اضطراب الضغوط التالية للصدمة.

د. أحمد عبدالخالق



شخصيات وآراء

- ظاهرة التنقل في حياة الشيخ عبدالعزيز الرشيد

ظاهرة التنقل في حياة الشيخ عبدالعزيز الرشيد

د. فتوح الخترش*

* أستاذ مساعد بقسم التاريخ بجامعة الكويت

تمهيد:

تهتم هذه الدراسة، بتحليل ظاهرة التنقل والاغتراب في حياة الشيخ عبدالعزيز رشيد، وبيان الأسباب والغايات التي دفعته إلى الرحيل، وأثر ذلك في توجهاته الإصلاحية التي كانت الكويت قاعدتها الأولى لديه.

وظاهرة التنقل وارتياد الآفاق لم تكن الظاهرة الوحيدة في حياة الشيخ عبدالعزيز الرشيد فالمعروف أن هناك ظواهر أخرى تستدعي الانتباه وتستحق الدراسة في حياته، ولا أجاوز الحقيقة إن قلت إن عبدالعزيز الرشيد نفسه يشكل في الحياة الثقافية الكويتية ظاهرة منفرده لأنه كان الوحيد من بين مثقفي الكويت الذي شارك وضرب بسهم وافر في الحركة الإصلاحية الكبرى التي عمت أرجاء الوطن العربي والشرق الإسلامي، فقد استطاع من خلال انتقاله وأسفاره أن يناضل من قواعد أخرى غير الكويت أكثر استشراقا لآفاق العمل الإصلاحي، ومن هنا كان اهتمامي بظاهرة التنقل في حياته.

ظاهرة مشتركة وأهداف مختلفة:

إذا كان الشيخ عبدالعزيز الرشيد منفردا من بين أبناء وطنه في المشاركة الإصلاحية العامة، فإنه لم يكن منفردا في ظاهرة التنقل والارتحال. لقد ماثله في ذلك كثيرون من

أبناء وطنه، من قبله ومن بعده، منهم من ارتحل لطلب العلم، ومنهم من تنقل في البلاد البعيدة باحثا متطلعا إلى آفاق أكثر رحابة للعمل أو العطاء، ففكرة الارتحال والتنقل ليست من المستحدثات في الحياة الكويتية، التي قامت أصلا على التنقل والسفر بدءا من رحلات الغوص إلى السفر بأنواعه ووجهاته المختلفة.

بل أن الكويت نفسها في تأسيسها وتشكيلها كانت ثمرة قدرية من ثمرات ذلك النزوع نحو الآفاق الآمنة الكريمة، يوم ارتحلت جماعات العتوب من نجد في ذلك الارتحال الجماعي الكبير، وما تلاه بعد ذلك من انتقال العائلات والأسر النجدية تباعا إلى الكويت، ومنها أسرة الرشيد نفسه.

وتتحدث الروايات المحلية، عن رجال سبقوا الرشيد في هذا التطلع نحو الآفاق البعيدة، منهم الشيخ عيسى بن علوي الذي رحل إلى مصر وتوفي فيها سنة ١٨٦٣، وماجد بن سلطان بن فهد الذي رحل إلى مصر ثم تنقل في إمارات الخليج وتوفي في سنة ١٩١٨[١]، والشيخ أحمد بن الشيخ خالد العدساني الذي ارتحل إلى الأحساء ثم إلى بومباي ثم إلى مصر ثم إلى الهند مرة أخرى وأخيرا إلى الحجاز[٢].

كما تتحدث الروايات المدونة عن كثير من رحلات أهل الأدب والشعر من بعد الشيخ الرشيد أو في زمانه. منهم المرحوم محمود شوقي الأيوبي الذي قضى معظم سنين حياته في الأسفار مرتحلا متنقلا ما بين العراق والشام ومصر ونجد والحجاز ثم اندونيسيا حيث أمضى عشرين سنة متنقلا بين مدنها وقراها، والتقى خلالها الشيخ عبدالعزيز الرشيد[٣]. ومنهم الشاعر خالد الفرج الذي ارتحل إلى الهند وأقام في بومباى، ثم تنقل مابين القطيف وقطر ومسقط والدمام والبحرين والكويت ودمشق وبيروت، ومنهم عبدالله الصانع الذي تنقل بين مدن الخليج وأقام في دبي ثم في عمان، ومنهم كذلك حجي بن قاسم الحجي الذي قضى شطرا من حياته في نجد والحجاز وعبداللطيف النصف الذي ارتحل إلى الأحساء عام ١٩٣٥، وداود الجراح الذي سافر إلى الهند وتنقل في إمارات الخليج، وأحمد خالد المشاري الذي سافر إلى البحرين والعراق والهند واستقر فيها[٤].

ونزعة التنقل والارتحال هذه تكاد أن تكون عامة لدى الكويتيين، سواء أكانوا من أهل

العلم والفكر، أم من رجال الأعمال، من أمثال محمد الفرج الدوسري والد عبدالله الفرج، وآل الحمد الذين كانت لهم مكاتب تجارية في عدن والبصرة وبومباي [٦].

هذه الظاهرة العامة في الجيل المعاصر للشيخ عبدالعزيز الرشيد ترجع إلى أسباب ودوافع مختلفة أهمها الدوافع الاقتصادية أو المعاشية أو الثقافية، وليس في ذلك الجيل من ماثل الرشيد في ارتحاله للإسهام في حركة الإصلاح أو معايشتها سوى خالد الفرج الذي اتخذ من البحرين ميدانا للعمل الإصلاحي من بعد الكويت.

وقبل أن نبدأ الخوض في رحلات وأسفار الشيخ عبدالعزيز الرشيد، نرى أن نلقي ضوءا في نسبه ومولده، هو عبدالعزيز أحمد الرشيد البداح، ولد من أبوين كويتيين، من أصول نجدية. فأصله من قرية صليبوخ في نجد، وقد ولد بين ١٣٠١هـ أو ١٣٠٥هـ، فلم تتفق المصادر التي رجعت إليها على سنة ميلاده، فقد جاء أنها ١٣٠١هـ وتوافقها ١٨٨٣م، كما أنها سنة ١٣٠٥هـ وتوافقها ١٨٧٨م. وقد جاء في مذكرات رفيق دربه «يونس بحري»، الذي شاركه في بعض أعماله وزامله في جاوه فيما بعد، وأصدر معه مجلة الكويت والعراقي تحت عنوان صفحات مطوية عن الشيخ عبدالعزيز الرشيد، أنه ولد سنة ١٨٩٧، وأنه ولد ـ أي يونس بحري ـ في نفس العام وأنه يكبر الرشيد بستة أشهر [٦]. وأعتقد أن التاريخ حرف أثناء الكتابة على الآلة الطابعة وأنه سنة ١٨٨٧م. ولم يكن سنة ١٨٩٧م.

رحلات الشيخ عبدالعزيز الرشيد:

لكي يستطيع الباحث أن يحدد مسارات التنقل والارتحال لدى الشيخ عبدالعزيز الرشيد، عليه أن يبذل جهدا مزدوجا، فإن التحديد يقتضي تعيين الزمان والمكان، فإذا تم ذلك شرع في رسم تلك المسارات التي لم تتفق المصادر والمراجع في تحديدها كما حدثت، ولم يذكر أحد منها التوقيت الزمني لكل رحلة، ولا المكان الذي بدأت منه، ومثال ذلك أن أحدا من الذين كتبوا عن الرشيد لم يذكر من أين رحل إلى الأستانة، ومتى تم ذلك، وفي أي سنة؟ ولماذا رحل إليها، وماذا فعل هناك؟. وإذا وجدنا من ذكر شيئا عن سبب هذه الرحلة، فإنه لايزيد عن القول بأنه: رحل إلى الأستانة لطلب

العلم، أما أين هذا العلم، وعند من؟ أو في أي معهد، وبأية لغة، وماذا درس؟ فهذه أسئلة لانجد لها أجوبة شافية. كما يواجهنا التناقض في الروايات. مثال ذلك الاختلاف البين في مدة إقامته بمصر، فمن قائل أنها استغرقت أسبوعا إلى قائل بأنها امتدت إلى سنتين. وما ينطبق على أسفاره ينطبق على الكثير من مراحل حياته. والسائد في الكتابات المتوفرة عن الشيخ عبدالعزيز الرشيد الاضطراب والغموض والتعميم، ويعزى ذلك كله إلى قلة المصادر الأصلية التي يركن إليها الباحث، وأعني بذلك ندرة الكتابات التي كتبت عنه في الفترة التي تلت وفاته ١٩٣٦ إلى وقتنا الحاضر، وهي فترة مهمة بالنسبة لنا، لأنها كانت تزخر بمعارفه وأصدقائه، أما اليوم فإن أكثرهم ينعم برحمة الله تعالى.

ورغم هذه المصاعب، فقد عاينت ما توفر لي من مصادر وحاولت التوفيق بين ماورد فيها عن طريق الترتيب والمقارنة والاستقراء، لأصل إلى وضع تصور موضوعي عن رحلاته بمواقيت زمنية تتناسب مع مراحل حياته وإنجازاته والأحداث المرافقة لذلك.

فترات الاستقرار في الوطن:

تعتبر الفترات التي قضاها الشيخ عبدالعزيز الرشيد في وطنه الكويت، مجالا مفيدا للتعرف على أمور كثيرة، منها الاستدلال على مواقيت الرحلات وأهدافها ودوافعها وعلى العوامل النفسية والاجتماعية التى أسهمت في تنمية رغبته في الارتحال وارتياد الآفاق، وعلى التطلعات الفكرية التى راودته أثناء ذلك كله والتي أسهمت بقسط وافر في تشكيل هذه الظاهرة في حياته.

وتنقسم مدة إقامة الرشيد في الكويت إلى ثلاث مراحل رئيسية وهي:

الطفولة، والتعلم في الكويت، وما بعد سياحته الأولى لطلب العلم والاطلاع، وسنتحدث عن هذه الفترات كلا على حده.

طفولة الشيخ عبدالعزيز الرشيد :

أمضى الشيخ عبدالعزيز الرشيد في الكويت مسقط رأسه طفولة مثمرة، إذ تربى في حجر والديه على سعة في العيش، فقد كان والده أحمد الرشيد البداح تاجرا من تجار الكويت المعدودين[1]، وقد أتيحت له فرص التعلم على نحو جيد كان العامل الأقوى فيها استعداده الفطري وذكاؤه المتوقد ورغبته القوية ، ويروى يونس بحري نقلا عن رفيق دربه الشيخ عبدالعزيز الرشيد من هذه المرحلة فيقول :

"روى لي أبو يعقوب الشيء الكثير عن طفولته التي لم يتخللها فقر مدقع وأحداث . حدرة ولكنه أصيب بالجدري وهو في الخامسة من عمره، أفقده عينه اليسرى، فأخرجها له المغفور له ثنيان الغانم وكان ملما بالطب العربي ."

ويتابع يونس بحري نقلا عن الشيخ الرشيد ، روايته فيقول : ـ

"بأنه كان يأتي في الجمع و الأعياد إلى مجلس الشيخ مبارك الصباح ليقرأ من القرآن الكريم لأنه كان يجيد ترتيله " بصوت جميل وأداء متقن" ، فيغمره الشيخ مبارك الكبير بعطفه ورعايته "[2]

فترة التعليم في الكويت :

يذكر محمد ملا حسين أن والد الشيخ عبدالعزيز الرشيد أدخله الكتّاب "المطوع" فتعلم القرآن الك . . . ا" [illegible] لحساب ، ثم درس الفقه والعلوم العربية والعقائد على يد ا [illegible] "[3]

ويذكر يونس [illegible] ي ب مخطوطه أن دراسة الرشيد في طفولته كانت دينية وأنه حفظ القرآن الكر . . عن ظهر قلب وهو في الثامنة من عمره .

ويتحدث الشيخ الرشيد عن تعلمه الأول في ورقة مخطوطة بدون عنوان ، واضح فيها النقل عن أصل مفقود أن والده اقتاده وله من العمر ست سنوات إلى الملا زكريا

الأنصاري الذي كانت له " مدرسة لتعليم القرآن الكريم تقع مقابل مسجد آل عبدالرزاق من جهة الغرب "(١٠).

ومن خلال هذه الروايات الثلاث ، يتبين أن الشيخ الرشيد تلقى تعليمه الأول في كتاب " مطوع " الملا زكريا الأنصاري ، وأنه حفظ القرآن عن ظهر قلب خلال سنتين ، ثم انقطع عن طلب العلم فترة عمل فيها مع أبيه ، وعن هذا يقول محمد ملا حسين " ولما ترك الكتاب تعاطى التجارة مع أبيه وكان إذ ذاك من تجار الكويت المعدودين ويشتغل بتجارة الصوف وجلد البهم " الغوزى " فزاول البيع والشراء مدة وهو لايفكر بالعلم لأنه لم يتلوق حلاوته ، لكنه أحب القصص الخرافية كقصة حسن الصائغ وغيرها " ، ثم زاد هذا الولع حتى تحول إلى علاقة شديدة بالعلم فدرس الفقه والعلوم العربية والعقائد على الشيخ عبدالله بن خلف الدحيان "(١١).

ومن الواضح أن فترة تلقيه العلم عند الشيخ الدحيان ولدت في نفسه شغفا وحبا للمعرفة ، وأن هذه الفترة لم تكن بالقصيرة ، لما كان يتمتع به الدحيان من علم واسع وخلق رفيع أدى إلى معاملة حسنة ، فأحب التلميذ أستاذه وحبب أستاذه إليه طلب العلم وهو ما يبرر تطلع الشيخ الرشيد من بعد تخرجه على يد الشيخ الدحيان إلى مواصلة طلب العلم خارج الكويت .

الارتحال لطلب العلم:

أحس الشيخ عبدالعزيز بعد تلقيه العلم عن الشيخ عبدالله الخلف الدحيان أنه بحاجة إلى المزيد ، وأدرك أنه لن يحصل في الكويت أكثر مما حصل ، فلم يكن في زمانه من هو أعلى قدما في العلم من الشيخ عبدالله الخلف الدحيان في الكويت ، وكان على طلاب العلم في الكويت الراغبين في الاستزادة والتوسع آنذاك أن يتوجهوا إلى إحدى ثلاث جهات : (الزبير أو الأحساء أو الحجاز) أما بغداد أو مصر ، فكان السفر إلى إحداهما أملا لا يراود إلا من ساعدته الظروف ، فدرس الشيخ في الثلاثة الأولى ، وقد دفعت همة الشيخ الرشيد ورغبته في طلب العلم والاطلاع والمشاركة في الحياة الثقافية إلى الارتحال إلى هذه الجهات جميعا ، بل زاد عليها بسفره إلى الأستانة .

وكانت البداية توجها نحو أقرب الموارد ، الزبير ، التي كانت هي والأحساء خلال القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين مركزين مهمين من مراكز العلم في الخليج والجزيرة العربية ، وكانتا تزخران بصفوة من العلماء في الفقه والحديث واللغة والأدب ، وقد درس في الزبير أو الأحساء أو فيهما معا أكثر رجالات الكويت والخليج العربي ، ومنهم الشيخ عبدالله الخلف الدحيان أستاذ الشيخ الرشيد ، والشيخ يوسف بن عيسى وكثيرون غيرهما ، وقد فاتح الشيخ عبدالعزيز أباه في مسألة سفره إلى الزبير لطلب العلم فلم يجد لديه تأييدا ، لكن الشيخ أضمر في نفسه هذه الرغبة الكريمة ، وأخذ يبحث عن وسيلة لتحقيق أمنيته ، فما كان منه إلا أن انتهز فرصة غياب والده فرحل لأول مرة إلى الزبير ليتعلم على أيدي علمائها ، ولم يمكث طويلا هناك حتى عاد ، ثم أخذ يتردد على الزبير ، فدرس فيها الفقه والفرائض والنحو، وكان من أبرز أساتذته هناك محمد بن عوجان(٢٢)، ومن المرجح أن تكون فترة دراسته في الزبير بعد دخول القرن العشرين ما بين ١٩٠٣ ـ ١٩٠٤ ، إذ كان للشيخ الرشيد من العمر ثمانية عشر عاما .

بعد ذلك أخذ يتطلع إلى المزيد من طلب العلم وكان من الطبيعي أن تكون وجهته الأحساء ، فقصدها في عام ١٩٠٦ على الأرجح ، ودرس فيها ألفية ابن مالك في النحو ورسالة التصوف. (٢٣)

وبعد ذلك يذكر محمد ملا حسين أن الشيخ الرشيد قصد بغداد سنة ١٩١١ ، ودرس فيها على يد الشيخ محمد شكري الألوسي ، وعلى يد أخيه علاء الدين الألوسي من بعده ، شرح السيوطي على ألفية ابن مالك .

ومن الملاحظ أن اختياره للجهات الدراسية يتناسب في التسلسل مع سلم التحصيل العلمي والتدرج في المعرفة ، مما هو متعارف عليه في العلوم الشرعية وما يندرج معها من علوم اللغة والنحو والصرف فمن حفظ القرآن لدى الملا زكريا الانصاري إلى الفقه وعلوم اللغة العربية والعقائد من الشيخ عبدالله الخلف الدحيان ، إلى تكملة تحصيل الفقه والفرائض والنحو عند محمد بن عوجان في الزبير ، إلى شرح ألفية ابن مالك في الأحساء ، ثم شرح السيوطي على الألفية لدى الأخوين

"الألوسي" في بغداد ولاشك في أن الشيخ الرشيد كان يعزز هذا التحصيل العلمي شبه المنهجي بمطالعات وقراءات أخرى، وتشهد على ذلك كتاباته ومحاضراته وفتاويه، مما دعا الشيخ يوسف بن عيسى حين عاد إلى الكويت إلى اجازته في العلم الشرعي[44].

الرحلة إلى مصر والأستانة :

لاتذكر المصادر تسلسلا متفقا عليه لرحلات الشيخ عبدالعزيز الرشيد وتنقلاته في البلاد بعد سفره إلى بغداد فمن المؤكد أنه سافر إلى الأستانة وإلى القاهرة، وإلى ققفاسيا في بلاد روسيا أيضا، ومن المستبعد ألا يكون قد مر في بلاد الشام، وأقام فيها مدة فضلا عن رحلته الحجازية التي تنقل فيها بين مكة والمدينة، فكيف تم هذا كله، وهل كان سفره إلى هذه البلاد للأهداف الدراسية التي دفعته للسفر إلى الزبير والأحساء وبغداد ؟ . المصادر لاتذكر عن الدوافع والأهداف التي من أجلها رحل إلى هذه البلاد سوى ما ذكره ولده يعقوب في مخطوطه المختزل القصير من أن والده سافر إلى ققفاسيا للتجارة وإلى مصر للدراسة . كذلك لاتشير هذه المصادر من قريب أو بعيد إلى تواريخ هذه الرحلات . وإذا ما أردنا ترتيب البحث في أسفار الرشيد بحسب الغايات التي سافر من أجلها لكانت سفرا للدراسة، وسفرا للاطلاع واكتشاف الآفاق وسفرا للتجارة وسفرا للدعوة والعمل الإصلاحي وسفرا لأداء مهمات سياسية، فان رحلته إلى الأستانة ومصر تأتي في باب الاطلاع واكتشاف آفاق الحياة الثقافية والعمل الإصلاحي الذي أحس في نفسه نزوعا إليه بعد أن نال قسطا لابأس به من العلم. كذلك لاتذكر المصادر والكتابات ترتيب هذه الرحلة، هل بدأت بالأستانة ثم مصر وانتهت بالحجاز، أم بدأت بمصر ومنها إلى الأستانه، وإن كنت أرجح أنها بدأت بالأستانة عن طريق بغداد بواسطة الطريق البري، وأنه سافر من الآستانة بحرا إلى مصر ثم رحل إلى الحجاز مع الحجاج بحرا، وأقام بالمدينة ثم عاد إلى الكويت. ومهما يكن من أمر خط الرحلة، فإن سفره إلى الآستانة من الأمور المؤكدة، ذكرت ذلك معظم المصادر والروايات ومنها رواية ولده يعقوب الرشيد، وأنه سافر إلى الآستانة بعد أن نال قسطا من العلم ووضع قدميه على بداية طريق النضج الفكري.

لذا يمكننا هنا أن نطرح التساؤل، لماذا اتجه الشيخ الرشيد نحو الآستانة وما هو الهدف من رحلته تلك؟ .

وكما ذكرنا لا نجد في الكتابات والمراجع مايشفي غليلا أو يلقي أى ضوء عن سبب هذه الرحلة، وما ذكره بعض الكتاب من أن الشيخ عبدالعزيز الرشيد «التقى في الآستانة بالصفوة المختارة من رجال الفكر وعلماء الاسلام أمثال محمد رشيد رضا صاحب مجلة «المنار» والشيخ عبدالقادر المغربي، فتفتحت عاطفته القومية وتبلورت مفاهيمه الدينية»[٥٥]رغم تأكيده لسفر الشيخ إلى الآستانة إلا أنه لايرى تطلعنا إلى معرفة المزيد عن هذه الرحلة، فهو عندما اتجه إلى الاستانة لم يكن يدري من سيقابل فيها وعلى من سيتعرف .

وفي رأيي أن الشيخ عبدالعزيز الرشيد اتجه إلى الآستانة لسببين: **الأول** محاولة التعرف على الأجواء العلمية والتعليمية هناك، وماذا بالإمكان أن يستفيد من ذلك، والثاني الاطلاع على معالم الحياة الثقافية بشكل عام والوقوف على التيارات الإصلاحية السائدة آنذاك واكتشاف ذلك العالم المجهول بالنسبة إليه، والذي بدأت أفكاره تتطلع إليه. وأعني «بالعالم المجهول بالنسبة إليه»: الجانب المقابل لما كان يقوم عليه الفكر الديني في وطنه الكويت وما حولها والمحيط الفكري الذي نشأ فيه، وأعتقد أن توقيت رحلته إلى الآستانة كان في بداية العقد الثاني من القرن العشرين، وأنه حين كان في بغداد (قرأ في ما كان يتوفر من مجلات فيها عن الحركة الإصلاحية العربية الإسلامية التي يتولاها علماء كبار يمثلون الامتداد الفكري والدعوة إلى التجديد والنهوض والتحرر التي نادى بها المصلحان محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، فاستهواه السؤال عن هذه الحركة وعن أولئك العلماء الذين كانوا ينادون بتحرير العقل العربي من الخمول والخرافة والتزمت وتشاء الظروف أن يلتقي الرشيد في الآستانة اثنين من أولئك الرجال، محمد رشيد رضا صاحب مجلة «المنار» والشيخ عبدالقادر المغربي، وربما التقى غيرهم، واستمع إلى جانب من آرائهم، وقرأ وعايش أفكارا جديدة لاتتناق مع جوهر ماتلقاه من العلم، فأخذ يراجع نفسه ويعيد النظر فيما اعتقد وكتب، وهو الذي دعا في كتابه «تحذير المسلمين من اتباع غير سبيل المؤمنين» الذي طبعه في بغداد إلى تفضيل الرجال

على النساء ومحاربة تعليم المرأة [١٠٦] وتحريم العصرية وكذلك المجلات والجرائد لأنها في رأيه تجمع من الأخبار ماليس بصحيح، وفيها من الآراء ما يعد معتنقها من الزائغين إلى غير ذلك من الأفكار التي اعتنقها في بواكير حياته بتأثير البيئة الملتزمة والمحيط المغلق، فالعلوم العصرية من فيزياء وجغرافيا ونحوها تفسد العقيدة لأن فيها نظريات مخالفة للدين، ككروية الأرض وحركتها وكون المطر بخارا يتصاعد من الأرض.

ويقرر الشيخ الرشيد ـ بعد ذلك ـ أنه كان على خطأ في هذا كله، ويعزو الفضل الأعظم في اتضاح الحق له في هذه الشؤون إلى أمور ثلاثة: مطالعة الصحف والمجلات وقراءة الكتب العصرية، ورحلاته إلى بلدان مختلفة واجتماعه بكثير من أهل الفضل وما دار بينه وبينهم من بحث في هذه المسائل [١٠٧]

الشيخ عبدالعزيز الرشيد في مصر.

تتضارب الروايات في الأسباب والدوافع التي جعلته يسافر إلى القاهرة بعد الآستانة. فمن هذه الروايات ما تقرر أنه رحل إليها أملا في دخول دار الدعوة والإرشاد التي أسسها الشيخ محمد رضا صاحب مجلة المنار «إلا أن الظروف لم تتهيأ له لدخولها» فبقي في مصر حوالي أسبوع.. ومنها مايقرر أنه رحل إلى مصر ليدخل الأزهر الشريف وقد درس فيه، ولم تحدد هذه الرواية مدة دراسته في الأزهر ولم تشر إلى نتيجة هذه الدراسة، وهناك روايات أخرى تذكر أنه أقام في مصر «فترة وجيزة» ومنها مايحدد بقاءه في مصر بمدة سنتين، وبعضهم يجعل فترة بقائه في مصر بضع سنين.

ومن المستبعد فيما أرى أن تكون إقامته في مصر أسبوعا، لأنه من غير المعقول أن يشد رجل كعبد العزيز الرشيد الرحال الى مصر، تدفعه الحماسة ويحدوه الشوق إلى المعرفة والاكتشاف والمشاركة، وأن يتحمل مشاق السفر في ذلك الوقت، ثم يقيم بعد ذلك أسبوعا. كما أني أستبعد أن يكون هدفه الوحيد هو الانتساب إلى دار الدعوة والإرشاد لاغير، فإذا وجد الباب موصدا قفل راجعا. وفي رأيي أن خير سبيل لتقدير المدة الزمنية التي قضاها الشيخ عبدالعزيز في مصر ولو على وجه التقريب هو النظر في النتائج التي أسفرت عنها هذه الزيارة وارتباطها بالهدف منها:

وفي الحديث عن الهدف من رحلته إلى مصر نجد في الكتابات حول هذه النقطة اتجاهين: الأول هو الرغبة في طلب المزيد من العلم، يتحدث عن ذلك محمد ملا حسين فيقول:

«ويظهر أن بغداد لم تشبع شهوته الذهنية فرحل إلى مصر أملاً في دخول دار الدعوة والإرشاد»[18]، كما يذكر خالد سعود الزيد أنه رحل للدراسة في الأزهر، أما ولده يعقوب الرشيد فيذكر أن أباه رحل إلى مصر للدراسة في الأزهر الشريف وأنه درس فيه.»[19]

والاتجاه الثاني: هو الرغبة في الاطلاع على مناهج الحركة الإصلاحية العربية الإسلامية التي كان يقودها تلامذة الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، والتعرف على رجالات هذه الحركة، وقد أشار إلى هذا الاتجاه خالد سعود الزيد بقوله:-

فأقام في مصر بضع سنين تعرف على أدبائها ومفكريها ومن كان يفد إليها من أقطاب الفكر وزعماء الإصلاح والسياسة من ذلك الحين.»[20]

وإذا أردنا الخروج برأي حول هذه المسألة، نجد أن الشيخ عبدالعزيز الرشيد بعد فترة تلقيه تعليمه في الكويت والزبير والأحساء وبغداد، نظر إلى أحوال مجتمعه بعين غير العين التي كان ينظر بها من قبل، فقد أخذ يتعامل مع طبقة جديدة من المتنورين وأحس أن الحياة تتغير، والمجتمع يتطور وبخاصة بعد افتتاح المدرسة المباركية ومن بعدها الجمعية الخيرية، وكان من اتصاله بفرحان الخالد والشيخ يوسف بن عيسى والشيخ عبدالله الخلف الدحيان، وبمن أخذ يتوافد على الكويت من رجال متنورين كالشيخ محمد الشنقيطي والشيخ محمد قراشى الأزهري المصري والشيخ حافظ وهبه والشيخ عبدالعزيز بن محمد آل مبارك الاحسائي والسيد عبدالقادر الحسيني البغدادي وعبدالملك الصالح، كل هؤلاء وأمثالهم حفل بهم المجتمع الثقافي الكويتي في مطالع العقد الثاني من القرن العشرين، وهذا يعني أن الشيخ الرشيد أخذ يعايش هذا الجو بعد عودته من الدراسة في بغداد سنة ١٩١١، ويتوافق هذا مع توفر الصحف العربية في الكويت في هذه الفترة مايعزز اتصال الشيخ عبدالعزيز بهذه الدنيا الثقافية المتنورة

الجديدة التي ما كانت لتتيسر له من قبل، حين كان منغمسا في جو علمي تعليمي تقليدي للغاية. وقد ذكر سيف مرزوق الشملان أن أسرة فرحان الخالد هم أول من جلب الصحف والمجلات من مصر عام ١٩٠٨ [٢١]، كما يذكر أن ديوانهم كان ملتقى رجال الأدب والعلم.

وكان لمعايشة الشيخ عبدالعزيز الرشيد لصديقه فرحان الخالد بتأسيس الجمعية الخيرية عام ١٩١٣، ولتأسيس المدرسة المباركية من سنة ١٩١١ أثر في تفتح ذهنه إلى الأعمال الإصلاحية، فنبتت في خاطره مثل هذه الأفكار. ورأى أن بلده بحاجة إلى عطاء كبير، وأن مثل هذا العطاء وتلك الأفكار الإصلاحية لاتتعارض مع الدين، بل أن الدين يدعو إلى التنور والمعرفة، وأن ما قرأه في صحف مصر لكبار العلماء يدعو إلى مثل ذلك.

لـذا فقد عقد العزم على رؤية هذا العالم المتنور، والاتصال بأولئك الرجال المصلحين الذين يدعون إلى التحرر من الجمود والعقم الفكري عن طريق إحياء الفهم الصحيح للدين، والنهوض والتطلع إلى التقدم لتلحق الأمة بركب الحضارة الحديثة بعد أن فاتها الكثير، وذلك عن طريق العلم ونشر الثقافة وتحسين أوضاع التعليم.

ماذا صنع الشيخ الرشيد في مصر:

ذكر يعقوب الرشيد أن والده درس في الأزهر الشريف [٢٢]، وأشار خالد سعود الزيد كما أشرنا من قبل أن الشيخ الرشيد رغب في الذهاب إلى مصر للدراسة في أزهرها الشريف. [٢٣]

وتذكر أكثر المصادر التي كتبت عن الشيخ أنه تعرف في مصر على الشيخ عبدالعزيز الثعالبي، الزعيم التونسي، وعلى كثير من أدبائها ومفكريها ومن كان يفد إليها من أقطاب الفكر وزعماء الإصلاح والسياسة في ذلك الحين [٢٤]، كما يستفاد من مطالعة مجلة «الكويت» التي أصدرها الشيخ الرشيد عام ١٩٢٨ أنه كان على صلة

بمثل هؤلاء، إذ لمستكتب في مجلته الأمير شكيب أرسلان، ومحمد علي الطاهر صاحب مجلة الشورى القاهرية، ومحمد رشيد رضا صاحب المنار.

ويمكننا القول أن الشيخ عبدالعزيز الرشيد أقام في مصر مدة تكفي حضوره دروسا في حلقات الأزهر الشريف واطلاعه على مناهج الحركة الإصلاحية وتعرفه على عدد من أقطابها كالشيخ محمد رشيد رضا، ومحمد علي الطاهر، وعبدالقادر المغربي، وإلمامه بفن تحرير الصحف وإصدارها. صار يكتب وينشر بعدها في الهلال والشورى وكان من آثار هاتين الرحلتين أن تبلورت فيه شخصية العالم المثقف والمصلح المطلع حتى من حيث الشكل والمظهر فقد أخذ يرتدي زي علماء الدين العرب، العمامة البيضاء والمعطف الطويل، كما تفهم الأفكار الإصلاحية المطروحة على مستوى العالم العربي، ووقف على أهم المسائل الاجتماعية والثقافية والأدبية مما أدى إلى بلورة أفكاره ومفاهيمه التي طرحها فيما بعد في محاضراته ومقالاته وكتاباته في مجلته «الكويت».

وأسهمت إقامته في القاهرة وحضوره الدروس في الأزهر الشريف في إغناء حصيلته العلمية - وبخاصة في الفقه - وقد دلت فتاويه وكتاباته في هذا المضمار فيما بعد على جدوى دراسته في الأزهر وإنها كانت دراسة وافية لايمكن تحقيقها خلال أسبوع، وقد لاتكون ذات صفة دراسية منتظمة تؤدي في النهاية إلى التخرج والحصول على إجازة رسمية، وظهرت آثار تفقهه في العلم خلال هذه الرحلة عندما أجيز للتدريس في الحرم النبوي الشريف وعندما أجازه الشيخ يوسف بن عيسى في الكويت للإفتاء.

الرحلة الحجازية:

بعد انتهاء رحلة الشيخ الرشيد من مصر وإقامته فيها أراد العودة إلى الكويت، وكان موسم الحج قد اقترب، وتيسر السفر بحرا مع الحجاج إلى جدة، فنوى الشيخ الرشيد الحج وأبحر.

يذكر محمد ملا حسين «أن الشيخ الرشيد قصد زيارة البلاد المقدسة بعد زيارته لمصر، وأنه لم يمكث بمكة مدة طويلة، إذ بارحها بعد موسم الحج عام ١٣١٣هـ-

١٩١٢م، وفي مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ألقى عصا ترحاله وظل فيها نحو عشرة أشهر» .[٢٥]

وقد ذكرت رحلة الشيخ الرشيد إلى المدينة وإقامته فيها أكثر الكتابات التي عرضت لسيرته الذاتية، إلا أنها لم تخل أيضا من الاضطراب في الرواية والاختلاف في التوقيت ومدة الإقامة، وفي ترتيبها من موقعها بين رحلاته، ففي حين يذكر محمد ملا حسين أنه رحل إلى مكة ومنها إلى المدينة بعد رحلته إلى مصر ـ وهذا الذي ترجحه . ذكر آخرون أنه قصد المدينة المنورة بعد دراسته في الأحساء.[٢٦]

وهذا مانستبعده لأن هذه الرواية لاتكتفي بوضع رحلته إلى المدينة بعد رحلته إلى الأحساء، بل تضيف بأنه تولى في المدينة منصب الإفتاء لمدة سنتين، ونحن نعلم أن رحلته إلى الأحساء كانت لطلب العلم وأنه سافر إليها بعد دراسة متقطعة في الزبير، وهي دراسته الأولى بعد تلقيه العلم في الكويت، ومن المعروف أن منصب الإفتاء لايعطى إلالمن تمكن في العلوم الشرعية وحاز مرتبة «الفقيه الذي بلغ رتبة الاجتهاد»، ولم يكن الشيخ عبدالعزيز قد بلغ ذلك من خلال دراسته التي سبق ذكرها، كما أن سنه آنذاك لم تكن تؤهله إلى ذلك، فقد وقعت رحلته إلى الزبير ثم إلى الأحساء، هذا فضلا عن أن روايات أخرى ذكرت أن علماء المدينة أجازوه في التدريس في الحرم النبوى لاغير.

ويذكر البدوى " الملثم " أن سفر الرشيد إلى المدينة المنورة جاء بعد سفره إلى الاحساء وتلقى العلم فيها[٢٧]، وهذه الرواية توافق الرواية السابقة، إلاّ أن البدوي الملثم يضع توقيت هذه الرحلة في عام ١٣٢١هـ. وهي توافق (١٩٠٣)، وهذا يدل على أن سنه كانت هي السابعة عشرة إذا أخذنا برواية يونس بحري بالنسبة لتاريخ مولده وهو (١٨٩٧)[٢٨] ثم يضيف " البدوي الملثم " أنه أخذ العلم في المدينة عن الشيخ مكي بن عزوز، ثم تولى منصب الإفتاء فيها ـ أى في المدينة المنورة ـ لمدة سنتين، ومن المستبعد أن ينتهي طالب علم من الأخذ عن ابن عزوز ثم يتولى منصب الإفتاء مباشرة، مع الأخذ بالاعتبار وجود علماء كبار وفقهاء مجتهدين في المدينة المنورة. أقربهم

إلى الذهن ابن عزوز نفسه، علما أن المراجع تشير إلى أن منصب الإفتاء في المدينة آنذاك لم يكن شاغرا.

كذلك يبدو الاضطراب في توقيت رحلة الشيخ الرشيد إلى المدينة المنورة حين نطلع على مخطوط ولده يعقوب الرشيد، فهو يضع رحلته إلى المدينة أول محطة في طلب العلم، ومنها ذهب إلى الأحساء، ويذكر انه درس فيها ــ أي في المدينة المنورة ــ على الشيخ ابن عزوز عالم وقته".

وأرى أن الشيخ الرشيد جاء الحجاز قادما من مصر في موسم الحج فأدى الحج في مكة ومكث فيها فترة ثم انتقل إلى المدينة المنورة بنية طلب العلم، آخذة بذلك رواية محمد ملا حسين،[29] التي تذكر أنه وصل إلى المدينة عام ١٩١٢، وظل فيها نحو عشرة أشهر ودرس فيها تكملة ألفية العراقي في مصطلح الحديث، حفظا وقراءة ونقدا، ثم درس مصنف "جمع الجوامع" ومصنف "عقد الجمان" للسيوطى، وأن الرشيد بعد أن درس في المدينة المنورة هذه المواد، عمل في التدريس ولما كان المترجم عنه حنبلي المذهب فقد رغب الحنابلة في المدينة إسناد الوظيفة الحنبلية إليه،[30] واعتقد أن "منصب الإفتاء" الذي أشارت إليه الرواية الواردة عند خالد سعود الزيد ما هو إلا هذه "الوظيفة الحنبلية" وهي تعني "مشيخة الحنابلة" " أو شيخ الحنابلة" وهو على أى حال منصب على جانب من الأهمية لأنه يقتضى الإفتاء، وأعتقد أن قصة هذا المنصب جاءت من خلال قيام الشيخ الرشيد بالتدريس في الحرم النبوي. وقد لمس حضور درسه من الحنابلة سعة علمه وفهمه وسمو نفسه وحسن خلقه فأحبوه والتفوا حوله ورشحوه ليكون شيخهم، ويفسر هذا ماجاء في رواية محمد ملا حسين إذ يقول: "وسعوا في الأمر لدى القاضي والمفتي إلاّ أنهم لم يفلحوا لوجود منافس له من أهل المدينة نفسها".

وتمضي رواية محمد ملا حسين فتقول: "إلاّ أن المفتي علق الإذن له في التدريس على نيل شهادة من بعض علماء الحرم، فلم يتردد هؤلاء بالشهادة له بالفضل والمقدرة[31]".

وأرى أن هذه الرواية أقرب إلى الواقع لأنها أقرب إلى المعقول وإلى القرائن التي توصلنا إليها، فإن ترشيح شاب متقن حافظ على قدر جيد من العلم والمعرفة وعلى درجة رفيعة من الخلق الطيب والسيرة الحسنة والتقوى والورع إلى وظيفة التدريس في المسجد النبوي أمر مقبول ووارد، بخلاف منصب الإفتاء أو القضاء. وفي هذا يقول عبدالرزاق البصير: (لقد رغب أهل المدينة المنورة في أن يجعلوه قاضيا عندهم، لكن وجود منافس من أهل المدينة حال بينهم وبين ما كانوا يشتهون غير أنهم استطاعوا أن يجعلوه مدرسا في الحرم النبوي الشريف)[٣٩]

تبقى مسألة مدة بقائه في المدينة، فهذه أيضا من المسائل التي لم تسلم من الاضطراب والخلاف، فمن قائل إنها سنتان[٤٠]، إلى قائل بأنها "عام أو بعض عام"، وهي مدة أقام فيها الشيخ عبدالعزيز الرشيد على حالين، حال طلب العلم، وحال التدريس من بعد الطلب[٤١]، وأرى أن رواية محمد ملا حسين من أن إقامته في المدينة راحت تسعة أشهر في غضون ذلك العام ١٩١٢، رواية مقبولة لأنها لاتتنافى مع غيرها من القرائن. ويمكننا القول أن شخصية الرشيد ـ بغض النظر عن تناقض الروايات حول رحلاته ـ قد نضجت بعد رحلته إلى المدينة وأصبح مؤهلا للعطاء.

الرحلة بقصد التجارة:

لاشك في أن الشيخ عبدالعزيز الرشيد عمل في التجارة، وعمله في التجارة تم في مرحلتين الأولى مع والده، والثانية بمفرده . ومن الواضح أن رحلته إلى الآستانه وإلى مصر ثم إلى الحجاز تمت بعد تحصيله وفرا ماليا مناسبا، وأن هذا الوفر حصل عليه من تجارته وأنفقه بعد ذلك على طلبه للعلم في رحلاته .

وقد ذكرت المصادر أنه عمل في التجارة ولم تحدد هذه المصادر الفترات التي انصرف فيها إلى التجارة دون العلم، الآ أن محمد ملا حسين أشار إلى الفترة التي عمل فيها في التجارة مع والده، قال: "ولما ترك المكتب" الكتّاب" "المطوع" " وهو مدرسة

الملا زكريا الأنصاري " تعاطى التجارة مع أبيه " ثم تعين هذه الرواية نوع التجارة بقوله : " وكان والده إذ ذاك من تجار الكويت المعدودين ، ويشتغل بتجارة الصوف وجلد البهم "الفوزى" ، فزاول البيع والشراء مدة وهو لايفكر بالعلم " [٣٥]

وبرأيي أن هذه الفترة تقع في نهاية القرن التاسع عشر حين كان له من العمر أربع عشرة سنة .

وأشار البدوى الملثم إلى عمله في التجارة بقوله : "وليجمع بين الدين والدنيا أقبل على مزاولة التجارة فأصاب فيها سهما وأخطأ سهما ، لأن طبيعة الأدب غلبت على طبيعة الكسب [٣٦] " .

ويذكر عبدالرزاق البصير أن الشيخ الرشيد بعد عمله مديرا للمدرسة المباركية عام ١٩١٥ ومزاولة التدريس فيها لمدة سنتين " أسس بعض المعلمين مدرسة جديدة باسم المدرسة العامرية " ولكنه لم يعلم فيها لانصرافه إلى التجارة [٣٧] .

وعلى الرغم أن هذه الرواية أهملت دور الشيخ الرشيد في تأسيس هذه المدرسة وهو دور رئيسي باعتباره أسسها على نفقته بالتعاون مع بعض المعلمين إلا أنه يستفاد أن فترة عمله بالتجارة بدأت في عام ١٩١٩ .

وكما عمل في التجارة فقد سافر من أجلها ، وأفاد بذلك يعقوب الرشيد في المقابلة التي أجريت معه فقد ذكر أن والده سافر إلى قفقاسيا للتجارة في الجلود [٣٨] وكانت عبارته كالتالي "بعد أن رجع من مصر سافر عدة سفرات منها إلى بلاد القفقاس متاجرا في الجلد" ، وبالنظر إلى موقع بلاد القفقاس نجد أنها تقع في الجنوب الغربي من روسيا ، حدودها الجنوبية مع الدولة العثمانية ، يحدها من الشرق بحر قزوين ومن الغرب البحر الأسود ، فهي جزء من روسيا ، وأغلب الظن أن الشيخ الرشيد سافر إلى القفقاس حين رغب في السفر إلى الأستانة ، فباع بضاعته في القفقاس ثم أكمل سفره إلى الأستانة ومنها إلى مصر والحجاز ، ومعنى ذلك أن التجارة والسفر في طلب العلم

كانا هدفين متلازمين في حياة المرحوم عبدالعزيز الرشيد فهو يغطي تكاليف سفره من كده ومن أرباح تجارته .

رحلاته السياسية :

قد يبدو هذا الأمر غريبا وجديدا على حياة الشيخ عبدالعزيز الرشيد لأن المعروف والمذكور في الكتابات التي تحدثت عنه أن عمله السياسي كاد ينحصر في بعض الأعمال والمواقف بمشاركته في مفاوضات الصلح بين الإخوان والشيخ سالم في حرب الجهراء عام ١٩٢٠ بل كان الساعد الأيمن للشيخ سالم المبارك . وكذلك اشتراكه في أول مجلس للشورى في الكويت في عهد الشيخ أحمد الجابر ، بمعنى أن نشاطه في السياسة قبل إصداره مجلة الكويت وقبل رحيله إلى أندونيسيا، اقتصر على حدود الوطن ، الآ أن يونس بحري رفيق دربه في الثماني السنوات الأخيرة من حياته أماط اللثام عن هذا النوع من الرحلة التي يمكننا تسميتها بالرحلة السياسية في حياة الشيخ عبدالعزيز الرشيد .

فقد اختاره الشيخ أحمد الجابر أمير الكويت عام ١٩٢٥ ليكون مبعوثه الخاص إلى الملك فيصل الأول ملك العراق، ويستفاد من مخطوط يونس بحرى المعنون "صفحات مطوية من حياة الشيخ عبدالعزيز الرشيد" أن الرشيد سافر إلى العراق في شهر شباط من عام ١٩٢٧ بتكليف من الأمير المغفور له الشيخ أحمد الجابر في مهمة رسمية وكان يرفقته (السائح العراقي يونس بحرى) الذي وفد إلى الكويت مبعوثا من الملك فيصل الأول ملك العراق آنذاك وكانت المهمة التي كلف بها الرشيد تتعلق بهجوم الإخوان على أطراف العراق في صحراء النجف والسماوه بقيادة فيصل الدويش، وقد قام الشيخ الرشيد بالمهمة خير قيام، وقابل الملك فيصل في بغداد واجتمع به لمدة ثلاث ساعات، وفي ذلك يقول يونس بحرى : "وقضينا ثلاث ساعات في الديوان الملكي، والشيخ عبدالعزيز الرشيد شرح للملك كل شيء ، فقد كان أول مؤرخ للكويت أعلم الناس بجماعة فيصل الدويش وطبيعة غزواتهم التي سبق أن جربوها ضد قبائل الكويت وكيف حاصروا مدينة الكويت بعد الحرب العالمية الأولى " .

ويذكر يونس بحرى بعد ذلك استشارة الملك فيصل للشيخ عبدالعزيز الرشيد،

وكيف أعطى المشورة المحكمة التي عمل بها الملك، وحين أريد توجيه الشكر للرشيد قال: "ليس من حقنا أن نتقبل الشكر، فالذي يستحق الشكر هو أمير الكويت الشيخ أحمد الجابر الصباح، وما نحن إلاّ رسله وما على الرسول إلاّ البلاغ. اللهم اشهد اننا بلغنا "[٣٩].

ومن مطالعة أحداث هذه الرحلة منذ صدور التكليف الأميري بها إلى حين العودة منها، يتبين أن الشيخ الرشيد حقق نجاحا في هذه السفارة التي تمت على أعلى المستويات فقد أثار إعجاب الملك فيصل الأول، ورجال دولته وإعجاب مرافقه يونس بحري الذي تحدث عن ذلك في مخطوطه المذكور مما يكشف عن جانب جديد من جوانب شخصية "عبدالعزيز الرشيد" وجدارته في تولي المسئوليات ـ الكبيرة على مستوى الدولة، وما يتمتع به من حكمة وحنكة ودراية وأمانة، وهذا بحد ذاته يعطي لأرائه التي طرحها في مقالاته ومحاضراته بعدا وقيمة، وأصبح من حق الرشيد أن يطلق عليه صفة "رجل الدولة" في العمل السياسي[٤٠].

(الدعوة إلى الرياض والرحلة إلى البحرين وأندونيسيا)

لم ترد دعوة الرشيد إلى الرياض في أي مرجع من المراجع التي تحدثت عنه، إلا أن يونس بحرى ذكرها مؤخرا في مخطوطه السابق مؤكدا قيامه ورفيق دربه الشيخ عبدالعزيز الرشيد بزيارة الرياض تلبية لدعوة من الملك عبدالعزيز آل سعود، وذلك عن المرحلة الثالثة من مراحل حياة الشيخ الرشيد: "... ثم انتهت بذهابنا معا إلى الرياض بدعوة من المغفور له الملك عبدالعزيز ابن الامام عبدالرحمن آل سعود رحمه الله بتشجيع من سمو الشيخ أحمد الجابر أمير الكويت الخالد.".

وذكر يونس بحرى أن الشيخ أحمد الجابر زودهما بكتابي توصية أحدهما للملك عبدالعزيز والآخر لأمير البحرين، كما زودهما بتذاكر السفر إلى البحرين "[٤١].

فهل تمت هذه الزيارة إلى الرياض فعلا.؟ أم أن المحطة الأولى كانت هي البحرين، وهناك حصل التعديل في مسار الرحلة ثم تمت المقابلة مع الملك عبدالعزيز في الأحساء؟.

يذكر يونس بحري أن الشيخ الرشيد تلقى دعوات ملحة من أندونيسيا، تدعوه هو ويونس بحري لنقل مجلة الكويت* إلى بتافيا (جاكارتا) بأندونيسيا التي كان يطلق عليها «جاوه» في ذلك الوقت لتكون «الكويت» لسان حال الدعوة الإسلامية.

كما أن الشيخ الرشيد نفسه يشير إلى ذلك بقوله: «إنه ماجاء البحرين إلا عابرا لينطلق منها إلى أندونيسيا، إلا أن كرم أهلها ولطفهم وحسن معاملتهم وترحيبهم جعله يغير من خطته ويقيم في البحرين، ناويا أن يتخذها وطنا ثانيا (٤٢).

لقد كانت الدعوة إذن من أجل السفر إلى أندونيسيا كي يكون الشيخ الرشيد فيها داعية للتضامن الإسلامي، وللدعوة الإسلامية، ولا نستبعد أن تكون من مهمات الرشيد الترغيب في أداء فريضة الحج، ودفع ما كان يشاع في البلاد الإسلامية من انعدام الأمن في الحجاز مما قلل من عدد الحجاج الأسيويين.

وأغلب الظن أن زيارة الرياض تمت، وفيها تم الاتفاق على الإقامة في أندونيسيا للأغراض التي ذكرناها آنفا، وهي بالنسبة للشيخ الرشيد نقطة جد مهمة في حياته، فقد ترتب عليها انتقاله إلى الغربة الكبرى الحقيقية، هي غربة طويلة، استغرقت كل مابقي من حياة هذا المجاهد الكبير وأدت في النهاية لأن يدفع حياته ثمنا لها عام ١٩٣٦.

رحلة البحرين:

انتقل الشيخ الرشيد إلى البحرين بعد رحلة الرياض في الأغلب، وكان القصد أن تكون البحرين محطة الانطلاق إلى أندونيسيا إلا أن الزيارة العابرة امتدت طويلا. حتى أن الشيخ الرشيد فكر في أن يحضر عائلته من الكويت لتقيم معه في البحرين، التي كان وصوله إليها في الخامس عشر من جمادى الآخرة ١٣٤٧هـ.

وللشيخ عبدالعزيز الرشيد صلة قديمة بالبحرين وببعض المثقفين من أهلها كصلته بالشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة، والشيخ محمد عقيل الخنجي والشاعر عبدالله الزايد، فقد راسل الشيخ الرشيد الشيخ إبراهيم بن محمد حسين كان يدون

وقائع تاريخ الكويت.[43] كما ذكر الخنجي صداقته القديمة بالشيخ الرشيد في كتاب المنتدى الإسلامي.[44] كما كان لديه الرغبة القديمة في الإقامة بالبحرين، فقد ذكر محمد ملا حسين أن الشيخ الرشيد طلب ـ في أثر معركة الجهراء ١٩٢٠ التي شهدها وجرح فيها ـ من الشيخ سالم المبارك أمير الكويت آنذاك أن ينتقل إلى البحرين للتدريس هناك «إلا أن الأمير وبعض وجوه البلد لم يدعوه يذهب حرصا على وعظه وإرشاده»[45].

وصل الشيخ الرشيد البحرين عام ١٩٢٥ فلقي من أهلها ومن أصحابه فيها كل ترحيب ومودة ومازال كرم أهلها وترحيبهم وإحاطتهم إياه بالإكبار والمحبة حتى نزل عند رغبتهم فنوى الإقامة فيها، وعمل مدرسا في مدرسة الهداية الخليفية التي أنشئت سنة ١٩١٩ كما عين عضوا في المنتدى الإسلامي، وأسندت إليه مهمة التدريس عن طريق الندوات والمحاضرات،[46] وواصل إصدار مجلته «الكويت»[47] من البحرين. أحاطت برحلة الشيخ إلى البحرين وإقامته فيها على النحو الذي أوردناه أقاويل وإشاعات مفادها أن خلافا وقع بين أمير الكويت يومئذ الشيخ أحمد الجابر وبين الرشيد أدى إلى نفيه.

وقد بادر الشيخ الرشيد إلى تكذيب هذه الاشاعات على صفحات مجلة الكويت فكتب تحت عنوان «تكذيب نفي صاحب هذه المجلة من الكويت إلى البحرين».

«لقد علم سمو أمير الكويت الشيخ أحمد بن جابر آل الصباح، وعلم إخواني الكويتيون عموما بأن الغرض من سفري الأخير هو القيام برحلة في الخليج وجاوه وسنغافوره من الهند الشرقية ليس إلا، وقد كنت مصمما العزم على تنفيذ تلك الخطة حتى بعد وصولي جزيرة البحرين المحبوبة غير أن لطف أهلها الأصائل وإلحاحهم الشديد علي في البقاء بين أظهرهم حدا بي إلى أن أنزل عند إرادتهم، وأتحول عما عزمت عليه تقديرا لعواطفهم الشفافة، فأقمت هناك مشمولا بعطف أميرهم ومأمورهم، وصغيرهم وكبيرهم حتى أنسيت بما لقيته من اكرام مسقط الرأس والبلد التي هي أول أرض مس جلدي ترابها، وحتى حبب إلي اتخاذ البحرين وطنا ثانيا بعد الكويت ولهذه الغاية نفسها ابتعت بيتا في المنامة من تلك الجزيرة الفتانة لنقل العائلة إليه».[48]

وقطع الشيخ الرشيد بقوله هذا جهير، كل خطيب وأسكت كل إشاعة حول رحلته. ولم يكتف الرشيد بالاطمئنان إلى الإذن الأميري الذي كان مشفوعا بكتاب التوصية وتذكرة السفر البحرية، بل أنه ظل على صلة بأميره في كل مايعرض له، فما أن عقد العزم على الإقامة في البحرين وإحضار الأهل إليها حتى بادر إلى الكتابة إلى الأمير يشعره بذلك ويستأذنه من جديد بقوله: «وأشعرت سمو أمير الكويت بذلك نظرا إلى أنه حاكم البلد الذي يضم من أريد نقلهم وله السلطة التامة على من فيه أشعرته بهذا لأعرض رأيه في تلك النقلة، وهل هناك موانع تحول بيني وبينها، إذا ماحاولت تنفيذها أم لا، فأجابني بما يأتي:

«جناب الأجل الأفخم الأخ العزيز الشيخ عبدالعزيز الرشيد المحترم دام محروسا.

بعد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته مع السؤال عن خاطركم، وعنا لله الحمد بخير وعافية، ودمتم كذلك.

بعده:

في أبرك ساعة أخذ بيد المسرة كتابكم العزيز رقم الجاري، سرني دوام صحتكم عرفنا إن عزمكم تنقلون الأهل إلى البحرين وتقيمون فيها، حقيقة لانود فراقكم وانتقالكم من وطنكم، ولكن إذا أنتم راغبون في ذلك فلا بأس، الله تعالى يحفظكم ويوفقكم، هذا ودمتم محروسين.

أحمد الجابر، ١٨ ذى القعدة ١٣٤٧.»[٤٩]

هذا هو نص الرسالة التي أوردها الشيخ عبدالعزيز الرشيد في مجلته الكويت، ثم أورد بعدها التعليق التالي:

جرى كل هذا ولم يدر في خلدى أن يجترىء الناس على قلب الحقيقة فيذاع كذبا وزورا في جريدة النهضة العراقية الغراء بأن سمو أمير البلاد أبعدني من وطني إلى البحرين عقابا لمدحي جلالة الملك عبدالعزيز آل السعود في مجلة «الكويت». لم يدر

في خلدي ولا في خلد سواي من الأصدقاء الأفاضل الذين تساءلوا كثيرا عن مبالغ الخبر من الصحة، وعن البواعث التي دفعت ذلك الأثيم إلى أن يفترى على أناس أحياء يرزقون».

وحول افتراء جريدة النهضة العراقية على الشيخ الرشيد كتب في مجلة الكويت:

ولا عتب على جريدة النهضة العراقية الغراء في نشرها ذلك الخبر، لأنها نشرته كما روى لها، وإنما العتب الشديد على ذلك الأديب الكويتي الذي رأى الحقيقية ماثلة أمام عينيه فأسدل بينه وبينها حجابا ثخينا. وأكاد أجزم بأن لهذا الأديب نزيه الضمير والوجدان غرضا سيئا في تشويه سمعة أمير الكويت وغرضا آخر إيقاع سموه وبلده بمشكلة جديدة مع جلالة ملك العرب والإسلام اليوم عبدالعزيز آل السعود وذلك أن نفي الناس عن أوطانهم لمجرد مدحهم أعمالا صالحة لرجال هم أهل المدح والاطراء، ثم يضيف الرشيد:

تلك هي الحقيقة الناصعة في سفري من الكويت إلى البحرين، لا كما يقوله ذلك الأديب «الكويتي» الذي لم يفضح بافترائه إلا نفسه، أقول هذا إخبارا بالواقع لا تألما مما نشر ولا تأثرا من النفي لوكان صحيحا، إذ أنا على يقين أن النفي إذا لم يكن عن دنية لايزيد صاحبه الا علوا وشرفا:

اذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه
فكل رداء يرتديه جميل

أما إذا قيل: إن كان خبر النفي غير صحيح فلماذا تركت وطنك واعتزمت الاعتياض عنه بالبحرين، فها هنا أقول ـ والأسف يملأ الفؤاد والدمع يترقرق في العين ـ إن لهذا ياصاح أسباباً غير ماتقدم لا أحب أن أنشرها اليوم إبقاء على سمعة أقوام أعزاء أرجو أن يبصرهم الله بعواقب ما يأتونه من أعمال تذهب بزهرة «فتاة وطنهم الفتية» التي أخذت تستعطف بصوت يذيب الصم الصلاد، ولا من سامع أو مجيب سأواريها اليوم في قبرها المظلم إلى أن يأذن الله يبعثها من مرقدها (٥٠).

وقد زاد الرشيد على ذلك بأن بعث بكتاب إلى أمير الكويت الشيخ أحمد الجابر قال فيه:

« اطلعت اليوم على ما قالته النهضة العراقية عن سفري من الكويت إلى البحرين، ونظرا إلى أنه مخالف للحقيقة والواقع، فقد اعتزمت على نشر تكذيب لهذا الخبر في جرائد مصر والعراق، وتضمين التكذيب كتابكم الكريم الذي أرسلتموه بشأن استيطاني البحرين، والذي أرى أنه يجب على سموكم تكذيب الخبر رسميا، لأن سكوتكم عليه وعدم تكذيبكم إياه لا تخفاكم عاقبته. » (٥١)

وقد استجاب أمير الكويت فأرسل إلى الشيخ الرشيد كتابا ضمنه التكذيب المرجو وهذا نصه:

جناب الأجل الأفخم الأخ العزيز الشيخ عبد العزيز الرشيد المحترم دام محروسا.

تحية وسلاما، بعده في أبرك ساعة أخذنا بيد المسرة كتابكم رقم ٥ الجاري. وفهمت ما شرحتموه بخصوص ما قالته جريدة النهضة العراقية وغيرها من الجرائد. هذا كلام واش ناشيء من دليل مبطل. وقد أمرنا بتكذيب ما قال الآن، ورواحكم من الكويت معلوم، وكل وطني غيور يعرف منزلتكم عندنا والأسباب التي أوجبت رواحكم، ولا بد اطلعتم على مضمون الرد في جريدة الأوقات العراقية». (٥٢)

ويتضح من رد الأمير أنه أمر بتكذيب الخبر في الصحف العراقية، وقد تم ذلك بالفعل في جريدة الأوقات كما ورد في النص المذكور، وقد عزز الشيخ الرشيد موقفه بعد ذلك بنشر رسالتين من أصدقائه في الكويت، إحداهما من الشيخ عبد الله الخلف الدحيان، والثانية من أحمد بن خالد المشاري» (٥٣)

هذا ما جاء عن رحلة الشيخ عبد العزيز الرشيد إلى البحرين وإقامته فيها التي دامت في حدود السنتين فقد أرخ لوصوله إلى البحرين بقوله: « في ١٥ جمادى آخر ١٣٤٧ وصلت البحرين من الكويت على أحد المراكب البخارية ونزلت في ضيافة آل القصيبي الأصائل. » (٥٤)

وفي البحرين أكمل إصدار مجلته «الكويت» فأكملت ستين من عمرها مع الأخذ بالاعتبار أن سنة المجلة عنده عشرة أشهر ، وقد صدر آخر عدد من «الكويت» في شهر شوال ١٣٤٨ ، في حين أن العدد الأول من «الكويت والعراق» صدر في أندونيسيا ١٣٥٠هـ . ١٩٣١م.

عاش الشيخ الرشيد في البحرين حياة لقيت هوى في نفسه وانسجاما مع طموحاته فقد وصل الشيخ عبد العزيز الرشيد إلى البحرين ، والحياة الثقافية فيها في أوج نهضتها الحديثة التي بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي لأسباب يكاد المؤرخون يتفقون عليها منها الشعور بالأصالة القديمة الذي أدى إلى سبق الإنسان البحريني بشعور الانتماء إلى الأرض بدلا من الانتماء إلى القبيلة ، واستواء تشكل طبقة العمال الذي جعل البحرين تتفرد بعدم الطفرة في النقلة إلى مجتمع النفط والثروة تماما كوجود زراعة نامية وصناعات متقدمة [٥٥] كما أن اتصال التجار البحرينيين بالعالم ساعد على تقبل الانفتاح على العلم والثقافة .

واجد من الضروري هنا الإشارة إلى هذه النهضة التي يتفق المؤرخون والكتاب على تاريخ بدايتها ببداية عهد الشيخ عيسى بن علي آل خليفة أواخر القرن التاسع عشر عندما فتحت المدارس الأهلية ، وبدأت فكرة الأندية والمجالس الثقافية في التبلور عن طريق مجالس الشورى والأعيان والأثرياء [٥٦]

وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى بدأت بوادر هذه النهضة تؤتي ثمارها ففي عام ١٩١٩ تأسس أول مجلس للمعارف ومن ثمراته كانت مدرسة الهداية الخليفية وهي أول مدرسة نظامية ، واستقدم لها المدرسون من سوريا ولبنان والعراق ، ومن الجدير بالذكر أن مجلس المعارف لم يخضع منذ تأسيسه إلى أية سلطة في البلاد سوى سلطة الحاكم ، لأنه قام على أكتاف رجال نذروا أنفسهم لخدمة بلادهم ، وبعد تأسيس «الهداية الخليفية» بالمحرق أسس المجلس المذكور مدرسة أخرى في المنامة حملت الإسم نفسه ونلاحظ كذلك تأسيس مدرستين أخريتين في الرفاع والحد عام ١٩٢٥ ، وفي هذا العام أسس كبار رجالات الشيعة مجلس معارف ثان وأقام مدرسة لأبناء الشيعة مدرسة ثانية في قرية الخميس ، إذ كانت المدارس الأولى لأبناء السنة [٥٧] وقد شعرت الحكومة

بمسئوليتها تجاه المجلسين المذكورين فبدأت من عام ١٩٢٥ بمساعدة تلك المدارس تمهيدا لوضع التعليم تحت إشرافها وفي عام ١٩٢٩ أدمج المجلسان وصارا تحت إشراف الحكومة برعاية المستشار الإنجليزي «تشارلز بلجريف».

ويأتي تأسيس الأندية الثقافية في البحرين منذ مطالع القرن العشرين علامة بين علامات الازدهار الثقافي ، وتعتبر هذه الأندية امتدادا للمجالس البيتية العريقة التي عرفت في البحرين والتي كانت في الماضي معينا للثقافة والأدب والفكر والإصلاح والسياسة ، ويعد مجلس الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة من أكبر المجالس التي يلتقي فيها رجالات الفكر والأدب ، ومجمعا للصحف العربية التي كانت تصدر آنئذاك ، مثل اللواء لمصطفى كامل ؛ والمؤيد للشيخ علي يوسف ، والمنار للشيخ محمد رشيد رضا ، والأهرام والمقتطف وغيرها من الصحف التي كانت ترد إلى البحرين عن طريق بومباي.

فمن هذه المجالس البيتية والمجالس الصغيرة انطلقت فكرة الأندية الأدبية ، فكان نادي إقبال أوال عام ١٩١٣ والنادي الأدبي عام ١٩٢٠ والمنتدى الإسلامي عام ١٩٢٨ ، وأدى انتشار التعليم إلى ظهور حركة ثقافية نشطة زاد من نشاطها وجود شخصيات أدبية وثقافية مستنيرة سواء من أبناء البحرين الذين تخرجوا في الأزهر أو الهند أو من أبناء البلاد العربية الأخرى زائرين أو مقيمين مثل عثمان الحوراني وعمر يحيى ، وخالد الفرج وأمين الريحاني والشيخ محمد الشنقيطي وغيرهم.

ظلت فكرة سفره إلى أندونيسيا قائمة في ذهنه ، وظهر أكثر من عامل شجعه على تنفيذ فكرته هذه ، منها رغبة الملك عبد العزيز ودعمه ثم تشجيع صديقه وزميله ورفيق دربه يونس بحري ، ومنها إحساسه بالواجب نحو دينه في هذا الخروج للدعوة والإرشاد.

وتجد الباحثة نفسها عند هذه النقطة أمام الرشيد وهو في البحرين يفاضل بين مسألتين ، البقاء في البحرين على الحال الحسنة التي كان عليها وبين رحلة تحمل في طياتها الكثير من الآمال ، لعل من أهمها بالنسبة إليه عمله في موقع أكثر استشرافا وإطلالا على العالم الإسلامي الكبير مما يحقق طموحه وأمله الكبير كمصلح يتبنى

مبادىء محددة ويعمل لأهداف كبيرة لم تسعها ساحة الكويت ولا ميادين البحرين الرحبة.

رحل الشيخ عبد العزيز إلى أندونيسيا حوالي عام ١٩٣٠ من البحرين ويذكر يونس بحري ـ رفيقه في الرحلة ـ كما ذكرنا من قبل أن عدة رسائل وصلت إليه وإلى الشيخ عبد العزيز الرشيد من أندونيسيا تدعوهما لنقل مجلة الكويت إلى بتافيا (جاكرتا) بأندونيسيا، لتكون لسان حال الدعوة الإسلامية التصحيحية للخرافات والطائفية المقيتة وللتعصب المذهبي الباغي الخارج على الدين والمقومات الإنسانية والأخلاقية.

وتجمع المصادر على أن الشيخ الرشيد بعد وصوله إلى أندونيسيا قام بدور كبير في تقريب وجهات النظر بين جماعتي العلويين والإرشاديين في جاوه، وسخر قلمه والصحف التي أصدرها هناك لمحاربة القاديانية، وأصدر الشيخ عبد العزيز الرشيد بالاشتراك مع رفيق دربه يونس بحري في أندونيسيا مجلة الكويت ـ والعراقي، وصدر العدد الأول منها في جمادى الأول ١٣٥٠ هـ. وهي مكملة لمجلته الأولى «الكويت» فالموضوعات لا تختلف كثيرا بل ان بعض الموضوعات كان امتدادا لما كان ينشر في المجلة الأولى «الكويت» ففي العدد الأول مثلا نجد في الصفحة الحادية عشرة تحت عنوان «البراهين على وجود الله» العبارة التالية تابع لما نشر في مجلة الكويت «العدد العاشر» الدليل التاسع أمارة التغير والتحول.

كما أننا نجد العبارة التالية في صدر غلاف المجلة تحت عنوانها مجلة دينية أدبية أخلاقية تاريخية مصورة، ولكننا نلاحظ في مجلة الكويت والعراقي أنها تعرضت كثيرا لمواجهة الطوائف التي تدعي الإسلام كالقاديانية والبهائية وغيرهما، ونشر أخبار العلويين وجماعة الإرشاديين الذين يعتبرون من أكبر الجماعات الإسلامية في أندونيسيا وقد ألقى الرشيد المحاضرات في منتدياتهم وبذل المحاولات الجادة في رأب الصدع بينهما عن طريق الكلمة والاجتماع والحوار الذي سجل على صفحات المجلة. وكان يناشدهم بأواصر الأخوة الإسلامية أن يتناسوا ما بينهم من ضغائن وأحقاد، وأن يولوا وجوههم شطر المسالة الحقة في بلاد الغربة والمهجر. [٥٨]

ونتيجة لموقفه الإصلاحي هذا تعرض وزميله يونس بحري لاعتداء اثم عليهما .

ذكر ولده يعقوب الرشيد أن والده تعرض في أندونيسيا إلى اعتداء مسلح بضربة سيف شجت جبهته ونقل على أثرها إلى المستشفى وشفي منها بعد مدة طويلة ، واصل بعدها كفاحه وجهاده في نشر الدين الإسلامي في أندونيسيا . (٥٩)

لم يأبه الشيخ الرشيد بالتهديد والاعتداء وأصدر وحده مجلة التوحيد بديلا للكويت والعراقي التي توقفت عن الصدور في ذي القعدة من عام ١٣٥١ ، مارس من عام ١٩٣٣ ، وجاء تحت عنوان التوحيد «جريدة دينية أخلاقية أدبية تصدر في الشهر مرة مؤقتا»

ومعنى هذا أن الشيخ الرشيد أصدر منفردا تلك المجلة التي بدأها بالكويت تحت عنوان مجلة الكويت ، ثم مع السائح العراقي تحت عنوان الكويت والعراقي ، ثم منفردا تحت عنوان التوحيد ، وقد جاء في افتتاحيتها تقديما لها : «أقدمها للقراء أمام مجلة الكويت لتقوم ببعض ما قامت به من واجب وأصدرها في الشهر مرة مؤقتا وربما أعددتها أربعا إذا وجدت من قرائها تشجيعا . . وستعنى برد هجمات الملحدين ومن يدعي الإسلام وهو ليس منه في شيء كالقاديانية وغيرهم ممن شوه محاسن الدين بعقائدهم وبدعهم (٦٠) .

استمرت مجلة التوحيد في الصدور لمدة عام واحد فقط ثم توقفت ، ولقد صدر آخر عدد منها في السابع والعشرين من شهر شعبان عام ١٣٥٢ الذي يوافق الخامس والعشرين من ديسمبر ١٩٣٣ .

وبالرجوع إلى أعداد الكويت والعراقي ثم أعداد التوحيد نلاحظ بوضوح أن العامل المادي كان هاجسا من الهواجس التي أقضت مضجع الرشيد ، وصاحبه في مجلة الكويت والعراقي ، ولا يكاد يخلو عدد من حث المشتركين على سداد الاشتراك أو دفع ما عليهم . . بل ونلاحظ كذلك حث المشتركين سابقا في مجلة الكويت بعد توقفها على دفع ما بذمتهم لها . . ولعل هذا العامل المؤثر كان واحدا من

أبرز العوامل وراء تعثر مسيرة هذه المجلات ثم توقفها نهائيا عند العدد الحادي عشر من جريدة التوحيد.

استمر الشيخ الرشيد في أندونيسيا في نشاطه الإصلاحي وقام بحركة إصلاحية ناجحة بين العلويين والإرشاديين. وكذلك قام بإلقاء محاضرات لدعاة القديانية والأحمدية في جاوه، واشترك في مناظرة بينه وبين زعماء القاديانية استمرت ثلاث ليال وانتهت على حسب قوله «انتهت بفوز دعاة الحق وحماته، وانخذال الباطل ودعاته»[٦١] وكذلك ساهم في إلقاء خطبة العيد في مسجد الإرشاديين «بيقور» وشارك في كثير من المؤتمرات ومن أهمها مؤتمر الإرشاد.

خاتمة:

يمكننا بعد، هذا العرض أن نلخص الدوافع والأسباب التي أدت إلى ظاهرة الغربة والتنقل في حياة الشيخ عبدالعزيز الرشيد بما يلي:

(١) طلب العلم، وتمثله رحلاته الأولى إلى الزبير والأحساء وبغداد والمدينة المنورة.
(٢) الاطلاع على معالم العمل الإصلاحي واكتشاف آفاقه ومجالاته والتعرف على رواده، وتمثله رحلاته إلى بغداد في المرحلة اللاحقة والأستانة ومصر.
(٣) التجارة، وتمثلها رحلاته إلى بلاد القفقاس.
(٤) أداء مهمات وطنية وسياسية وتمثلها رحلته إلى بغداد لمقابلة الملك فيصل الأول.
(٥) أداء رسالة كبرى وجد نفسه مؤهلا لها وهي العمل الإصلاحي في رحلته إلى جاوه.
(٦) عدم التقدير الكافي والتنكر لجهوده في إصدار مجلة الكويت السنة الأولى.

وهنا يتساءل المرء إذا كانت رحلات الشيخ عبدالعزيز الرشيد إلى الزبير والأحساء وبغداد للدراسة، وإلى الأستانة ومصر والمدينة للدراسة والاطلاع واستكشاف آفاق العمل الاصلاحي، وإذا كانت إقامته في الكويت بعد ذلك منتجة ومثمرة، فلماذا ترك وطنه وأقام بالبحرين ومن هناك شد الرحال إلى الرحلة الكبرى والغربة الطويلة؟

إن البحث في الدوافع والأقرب إلى الدوافع المباشرة لرحلته إلى أندونيسيا ـ وهي اتفاقه مع الملك عبدالعزيز آل سعود للدعوة في تلك البلاد ـ يجعلنا نتوقف عن التطلع إلى ما هو أبعد أثرا في الكشف عن الظاهرة التي كرسنا هذه الدراسة لها. لذا فإننا مدعوون للبحث عن أسباب أخرى كافية ولا بد من الربط بين تنقلاته ورحلاته جميعا، وبين هذه الرحلة لتحقيق هذه الغاية البعيدة مستشهدين في ذلك بالظروف النفسية والأحوال الاجتماعية والاقتصادية للمحيط الذي انطلق منه وهو الكويت. ونستطيع بعد أن اطلعنا على تنقلاته ورحلاته والظروف التي أحاطت بها القول أن الشيخ عبدالعزيز الرشيد كان يتطلع إلى أداء رسالة كبرى وجد نفسه مؤهلا لها وهي العمل الإصلاحي الذي يتلخص في الدعوة إلى جوهر الدين ومحاربة الاشكال والظواهر والتزمت واستحكام الجمود. مما تسبب في ضعف الأمة وأدى إلى هيمنة الأجنبي على مقدراتها وتفكيك وحدتها وتخلفها عن ركب الحضارة التي أخذت بالأصل عنها، ولقد أحب الشيخ الرشيد عمله في هذه الدعوة منذ أن تنسم معالمها الأولى باطلاعه على كتابات المصلحين ودعاة التجديد في الصحف المصرية التي أخذت تتواجد في الكويت في أعقاب عودته من بغداد عام ١٩١١، ثم تعمق هذا الحب في خلال رحلته إلى الأستانة والقاهرة واتصاله ببعض رجالات هذه الحركة الإصلاحية كالشيخ محمد رشيد رضا، وعبدالقادر المغربي وعبدالعزيز الثعالبي، فصار حين عاد إلى الكويت مشبعا بتلك الروح ومهيأ لممارسة جهوده العلمية في ميادين الإصلاح التي أثمرت إنجازات وأعمال مجيدة. وبالنظر إلى هذه التجربة نجد أن الرجل قد أسهم وشارك في كثير من المجالات منها:

(١) تأسيس أول جمعية خيرية عام ١٩١٣.

(٢) تأسيس مدرستين الأحمدية عام ١٩٢١ والعامرية الخاصة به مع مجموعة من المدرسين عام ١٩٢٥.

(٣) إدارة المدرسة المباركية والتدريس فيها عام ١٩١٧ (ومشاركته في تأسيسها).

(٤) تأسيس النادي الأدبي عام ١٩٢١.

(٥) عضوية مجلس الشورى عام ١٩٢١.

(٦) الجهاد الوطني الميداني في حرب الجهراء عام ١٩٢٠.

(٧) القيام بمهام سياسية والعمل مع الشيخ أحمد الجابر.
(٨) تأليف كتابه تاريخ الكويت.
(٩) تأليف رسالته المسماة «الدلائل البينات في حكم تعليم اللغات».[٦٢]
(١٠) إصدار أول مجلة الكويت حملت اسم «الكويت».

وهي بطبيعة الحال أعمال إصلاحية مجيدة كان له في أكثرها فضل السبق والريادة، لكنه مع هذا كله، شد الرحال إلى الأفق الأبعد فأقام في البحرين ما أقام ثم ارتحل إلى أندونيسيا، ليبدأ من هناك مرحلة زاخرة بالنشاط والعطاء والعمل والجهاد. بالمطالبة بالإصلاح الداخلي. . . . مما حدا بيونس البحري.

بعد أن عدد رجالات كثيرة من مشاهير علماء العالم الإسلامي وتعرف عليهم في رحلته حول العالم، إلى القول: «لم أر في أي واحد من العلماء الأعلام شخصية جامعة مانعة كشخصية الشيخ عبدالعزيز الرشيد».[٦٣]

لم يمهل القدر الرشيد طويلا بعد هذا، ولا نعلم مرجعا سجل عن الرشيد خلال هذه الفترة ما يمكن أن يهدي إلى شيء من المعلومات. . . . وسرعان ما تقرأ في مخطوط يونس بحري «صفحات مطوية»: ان الشيخ توفي في آب عام ١٩٣٦ متأثرا بجراحه أثر هجوم مسلح عليه وعليّ في مكتبنا بجاكرتا[٦٤] وهذا يحسم لنا الخلاف حول سنة الوفاة فقد تردد انها ١٩٣٧، ١٩٣٨، ١٩٣٦، كما يحسم الحديث عن حياة رجل مات، شهيد الرأي والجرأة والكلمة التي آمن بها. ووقف حياته عليها. رحمه الله رحمة واسعة.

ونقرأ لزميل رحلته السائح العراقي في مجلة الكويت والعراقي تحت عنوان صفحات مطوية عن الشيخ عبدالعزيز الرشيد مؤرخ الكويت وصاحب مجلة الكويت.

للرجل الفذ ـ يعني الرشيد ـ الفضل كل الفضل في استكمال علومي الدينية والتاريخ الاسلامي وإجادة الخطب وارتجالها، فتعايشي معه الذي استمر ثمانية أعوام

في الكويت والعراق، والهند، وماليزيا وسنغافوره وأندونيسيا (جاوه سابقا) قد جعل مني نسخة طبق الأصل في حيويته ونشاطه وصبره، وحب الناس وتقديرهم له.

مهيب الطلعة، قوي الحجة، فصيح اللسان، وخطيب مصقع، جريء إلى حد الاستهانة بالموت.

كان رحمه الله يبرهن في كل يوم يمر بنا على أنه نسيج فريد من نوعه في العلوم الدينية والتاريخية والأدبية والسياسية والإسلامية، وعربي وطني أصيل.

لقد كنت في كل يوم يمر أعثر في عبدالعزيز الرشيد على شيء جديد...

اكتشفت فيه المصلح الديني والاجتماعي والسياسي، ورائد من الرواد الأوائل في الكويت والعالم الإسلامي.[٦٥]

لقد كان الرشيد نبتا طيبا لأرض طيبه، تربى على تعاليم الإسلام الحقه وعمل بها ودعا إليها، فكان كويتي المنبت، عربي الأصل، إسلامي العقيدة ودخل سجل الخالدين بما آمن به ودعا إليه.

الهوامش

(١) مجلة البعثة . العدد الأول ـ السنة الثالثة ـ يناير ١٩٤٩ ، في مقال طلائع بعثات الكويت ـ بقلم محمد ملا حسين.

(٢) المرجع السابق .

(٣) د. نوريه الرومي . محمود شوقي الأيوبي، ص٢٨ ، الطبعة الأولى ١٩٨٢ .

(٤) توفي في دبي سنة ١٩٥٤ ، راجع خالد سعود الزيد، أدباء الكويت في قرنين ص٩٨ ، ص٢٢٧ .

(٥) ألن فيلارز أبناء السندباد، ص٣١ ، ترجمة د. نايف حرما . مطبعة الكويت ١٩٨٢ .

(٦) صفحات مكتوبة عن الشيخ عبدالعزيز الرشيد مخطوط بقلم يونس بحرى.

(٧) خالد سعود الزيد ـ أدباء الكويت في قرنين ، ص٩٣ ، وكذلك راجع مجلة البعثة ، العدد الثاني عشر من السنة الأولى ، ديسمبر ١٩٤٧ .

(٨) مخطوط بقلم يونس بحرى أرسله في رسالة خاصة إلى الدكتور عبدالعزيز المنصور من أبو ظبي سنة ١٩٧٢ مطبوع على الآلة الكاتبة .

(٩) مجلة البعثة ، محمد ملا حسين عدد ١٢ ، السنة الأولى ـ ديسمبر ٤٧ .

(١٠) مجلة البعثة ، محمد ملا حسين عدد ١٢ ، من أول ديسمبر ٤٧ .

(١١) محمد ملا حسين : مجلة البعثة . «المرجع السابق»

(١٢) محمد ملا حسين : مجلة البعثة ، العدد ١٢ ، السنة الأولى ـ ديسمبر ١٩٤٥

(١٣) مخطوط يونس بحرى مصدر سابق .

(١٤) محمد ملا حسين : مجلة البعثة . المصدر السابق .

(١٥) خالد سعود الزيد: أدباء الكويت في قرنين، ج١، ص ٩٣

(١٦) خالد سعود الزيد : جـ١ ، ص ٩٤ .

(١٧) مخطوط يونس بحرى. مصدر سابق

(١٨) محمد ملا حسين: مجلة البعثة . مصدر سابق.

(١٩) خالد سعود الزيد: ص ٩٤ ، وكذلك مخطوط موجز ليعقوب عبدالعزيز الرشيد.

(٢٠) خالد سعود الزيد: المرجع السابق.

(٢١) سيف مرزوق الشملان: فرحان بن فهد الخالد، اعلام الكويت، ص ١٥ ذات السلاسل ١٩٨٥

(٢٢) تسجيل صوتي ليعقوب عبدالعزيز الرشيد.

(٢٣) خالد سعود الزيد: ص ٩٨.

(٢٤) المرجع السابق. خالد الزيد.

(٢٥) محمد ملاحسين: مجلة البعثة مرجع سابق.

(٢٦) خالد سعود الزيد، المرجع السابق.

(٢٧) البدوي الملثم: عبدالعزيز الرشيد، ص، ٣٠

(٢٨) مخطوط يونس بحرى.

مكي بن عزوز: ـ عالم فاضل توفى بالقسطنطينية في أواخر ١٣٣٣هـ، ١٩١٥م له منظومة: الاجوبة المكية عن الاسئلة الحجازية.

(٢٩) ملا محمد حسين: مجلة البعثة

(٣٠) المرجع السابق.

(٣١) مجلة البعثة: المرجع السابق

(٣٢) عبدالعزيز الرشيد: تاريخ الكويت، ص ١٢ منشورات مكتبة الحياة ـ بيروت

(٣٣) خالد سعود الزيد: المرجع السابق

(٣٤) عبدالعزيز الرشيد: تاريخ الكويت: ص ١١

(٣٥) محمد ملا حسين: ـ المرجع السابق.

(٣٦) البدوي الملثم: عبدالعزيز الرشيد: ص ٣٦

(٣٧) يوسف سالم: عبدالعزيز الرشيد، ص ١٩، دار الطباعة الحديثة ـ البصرة، ١٩٧٦ وكذلك عبدالعزيز الرشيد: تاريخ الكويت، ص ١٢

(٣٨) تسجيل صوتي مع يعقوب الرشيد عام ١٩٨٥.

(٣٩) مخطوط يونس بحرى.

(٤٠) المرجع السابق

(٤١) مخطوط يونس بحرى. مصدر سابق

(٤٢) مجلة الكويت: العدد الأول من السنة الثانية. مصدر سابق

(٤٣) عبدالعزيز الرشيد: تاريخ الكويت، ص ٣٥. مصدر سابق وكذلك محمد جابر الأنصاري: المجموعة الكاملة لأثار الشيخ ابراهيم بن محمد، ص ١٠٠، ١٠١. المطبعة الشرقية، البحرين ١٩٦٨

(٤٤) مبارك الخاطر: المنتدى الإسلامي، ص ٣٥، مركز الوثائق التاريخية/ البحرين ١٩٨١

(٤٥)محمد ملا حسين: مجلة البعثة. مصدر سابق

(٤٦)مبارك الخاطر: المرجع السابق، ص٢٨ (المنتدى الإسلامي)

(٤٧)مجلة الكويت: العدد الأول من السنة الثانية

(٤٨)مجلة الكويت: الجزء ٤/ ٥ شهر ربيع الثاني وجمادى الأولى ١٣٤٨هـ المجلد الثاني.

(٤٩)المرجع السابق. مجلة الكويت

(٥٠)المرجع السابق. مجلة الكويت

(٥١)-المرجع السابق. مجلة الكويت

(٥٢)-مجلة الكويت: العدد الأول من السنة الثانية

(٥٣)-د. سهير القلماوي: -دراسات في أدب البحرين ص ١ المنطقة العربية، ١٩٧٩

(٥٤)-راجع مجلة الكويت -مصدر سابق.

(٥٥)-المرجع السابق. مجلة الكويت

(٥٦)-مبارك الخاطر: نابغة البحرين، ص ٢٤ الطبعة الأولى. بيروت ١٩٧٢

(٥٧) مجلة الكويت: ج ٨/ ٩، المجلد الثاني

(٥٨) مجلة الكويت، الجزء السادس من المجلد الثاني

(٥٩) مخطوط بخط يده.

(٦٠)-جريدة التوحيد العدد الأول.

(٦١)التوحيد: العدد الثالث، تحت عنوان حوادث محلية.

(٦١)مجلة مرآة الأمة، العدد الصادر في ٢٣ من أغسطس ١٩٧٣ مقال السيد مرزوق الشملان.

(٦٣)صفحات مطوية، مذكرات لم تكتمل مخطوطة بقلم يونس بحري (السائح العراقي).

(٦٤)صفحات مطوية، نفس المرجع.

(٦٥)المرجع السابق.

المراجع والمصادر

أولا الكتب:

(١) ألن فيلارز: أبناء السندباد.
ترجمة نايف خرما.
مطبعة الكويت ١٩٨٢.

(٢) خالد سعود الزيد.
أدباء الكويت في قرنين، الطبعة الثانية ١٩٦٧.

(٣) سيف مرزوق الشملان:
أعلام الكويت ـ «فرحان بن فهد الخالد».
ذات السلاسل ١٩٨٥، الكويت.

(٤) الدكتورة سهير القلماوي:
دراسات في أدب البحرين.

(٥) عبدالعزيز الرشيد:
تاريخ الكويت، منشورات مكتبة الحياة ـ بيروت.

(٦) عبدالفتاح مليجي:
الصحافة وروادها في الكويت.
شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع ـ ابريل ١٩٨٢.

(٧) الدكتورة نورية الرومي: ـ
محمود شوقي الأيوبي، الطبعة الأولى ١٩٨٢.

(٨) محمد جابر الانصاري: ـ
المجموعة الكاملة لآثار الشيخ ابراهيم بن محمد.
المطبعة الشرقية ـ البحرين ١٩٦٨.

(٩) مبارك الخاطر: ـ
المنتدى الإسلامي ـ البحرين/ مركز الوثائق التاريخية.
الطبعة الأولى ١٩٨١.

(١٠) مبارك الخاطر: ـ
نابغة البحرين/ عبدالله الزايد.
بيروت ١٩٧٢.

(١١) يعقوب العودات/ البدوي الملثم :ـ
عبدالعزيز الرشيد.
مطابع دار المعارف بمصر ١٩٧٠ .
(١٢) يوسف السالم :ـ
عبدالعزيز الرشيد
دار الطباعة الحديثة ـ البصرة ١٩٧٦ .

ثانيا الدوريات :
(١) البعثة : العدد الثاني عشر من السنة الأولى، ديسمبر ١٩٤٧ .
ـ البعثة : العدد الأول السنة الثالثة ، يناير ١٩٤٩ .
(٢) مجلة الكويت : للشيخ عبدالعزيز الرشيد .
صدرت في ٢٠ يونيه ١٩٢٨ .
(٣) مجلة الكويت والعراقي :ـ
للشيخ عبدالعزيز الرشيد والسائح العراقي يونس بحري .
(٤) مجلة التوحيد : للشيخ عبدالعزيز الرشيد .
(٥) مجلة مرآة الأمة :ـ
العدد الصادر في ٢٣ من أغسطس ١٩٧٣ ،
مقالة لسيف مرزوق الشملان .

ثالثا : المخطوطات:
(١) مخطوطات يونس بحري ١٩٧٢ .

(٢) يعقوب عبدالعزيز الرشيد .

رابعا : التسجيلات:
(١) تسجيل صوتي ليعقوب عبدالعزيز الرشيد .



مناقشات

- الاشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن

الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن دراسة نقدية

ماهر المنجد

مقدمة :

«الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة»

عنوان مثير لسفر من الأسفار يغريك بقراءته، فإذا نظرت في فهرسه زادك إثارة واهتماما لخطورة الموضوعات التي يطرحها، فإن تجاوزت إلى المقدمة أسرتك لهجة علمية صارمة، ومنهج علمي تاريخي ومصطلحات لسانية ومقولات لغوية. فإذا نظرت خاتمته راعك ملحق سمّي (أسرار اللسان العربي) (١)

إنه كتاب مثير بكل ما تحمل هذه الكلمة من معان، فلقد أثار قضايا بالغة الأهمية، ووقف على مسائل شديدة الحساسية، وأثار ردود أفعال كثيرة متباينة، وأثار أقلاماً عديدة مختلفة الاتجاهات، فحرك شيئا من ركود الساحة الفكرية. وهو يشير إلى عالمية الفكر الإسلامي، وإلى أنه كتاب موجه إلى كل انسان عربي أو غير عربي، مؤمن أو ملحد، وإلى كافة الاتجاهات العقائدية، وأن كل إنسان سيجد شيئا فيه يدخل ضمن قناعاته الخاصة وقد يجد ما كان يبحث عنه (٢).

إن الأدبيات الاسلامية منذ مطلع القرن العشرين تطرح الإسلام عقيدة وسلوكا دون أن تدخل في العمق الفلسفي للعقيدة، وقد انطلقت من مسلمات بحاجة إلى إعادة نظر، مما جعلها تدور في حلقة مفرغة، ولم تصل إلى حل المعضلات الأساسية للفكر الاسلامي، ولعل هذا ما كان من دوافع الكتاب التي أشار إليها في المقدمة (٣).

وحدد ثمة المشكلات الأساسية التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر، وأهمها عدم التقيد بمنهج البحث العلمي الموضوعي، وإصدار الأحكام المسبقة، وعدم الاستفادة من الفلسفات الحديثة، وغياب نظرية إسلامية في المعرفة الإنسانية مصوغة صياغة حديثة معاصرة ومستنبطة من القرآن الكريم [4].

أما كتابنا هذا فقد أوضح أنه بحث في مشكلة المعرفة الإنسانية وجدل الإنسان معتمدا على الأرضية العلمية لمعارف القرن العشرين، وأنه أتم صياغة نظرية أصيلة في المعرفة الإنسانية منطلقة من القرآن الكريم [5].

ومؤلف الكتاب هو الدكتور محمد شحرور، وهو أستاذ جامعي قضى في تأليف كتابه أكثر من عشرين عاما (على حد تعبيره [6])، فبلغ أكثر من ثمانمئة صفحة، ورغم ضخامته فقد طبع أربع مرات في أقل من عام ونصف [7] وهو رقم مذهل بالنسبة إلى هذه المدة القصيرة، كما أنه انتشر في جميع أنحاء الوطن العربي حتى المغرب الأقصى، بل لقد تجاوز المنطقة العربية إلى إيران.

فهذا الكتاب الذي دار حوله كثير من النقاشات والمقالات والآراء، تراوحت ما بين مشيد به وبعلميته وبفكره الثاقب، إلى متهم له، مدين بالجهل أو بالعمالة؟

إن دراستنا النقدية التحليلية لهذا الكتاب لن يكون فيها تكرار لما ورد في نقاشات الأساتيذ الأفاضل، وإن كنا سنشير إليها، ونعرض اهم ما طرحت بما يقتضيه منهج البحث، ولعلنا سنسلك طرقاً مختلفة في تحليل هذا الكتاب ودراسته، فلن نناقشه من وجهة نظر دينية تراثية، ولا من خلال معتقداتنا الفكرية، فإن وافق ما نعتقد رفعناه إلى أعلى القمم، وإن خالفه هبطنا به إلى الحضيض الأسفل! لن نفعل هذا، وسنكون بمنأى عن أفكارنا. وإيديولوجيتنا تماما متخلين عن كل أحكام مسبقة ــ وإن كنا لانبرىء أنفسنا من الإعجاب الذي اعترانا لدى الشروع في قراءة الكتاب ــ المهم أننا سندرسه من خلال وجهة نظره هو، ونحاوره ضمن إطار منهجه المطروح في المقدمة ومن خلال الثوابت المرجعية التي أقرها، وبذلك لا نهضم له حقا.

إن سبيلنا في التركيز على منهج الكتاب سيتيح لنا أن نتناول هذا الكتاب في عموده الفقري وجملته العصبية، لأننا نبحث في المحرك أو المولد لأي فكرة، بعبارة

أخرى نبحث في ملزماتها المنطقية ومقدماتها الممهدة وبراهينها النظرية ، كما يتيح لنا الاكتفاء بمجموعة من القضايا الأساسية المختلفة باعتبارها نماذج نقف عليها ونناقشها لنخرج بتقويم حقيقي للكتاب . لكن هذا السبيل بالمقابل يفرض علينا عدم الخروج عن الكتاب قيد أنملة ، فلا يمكننا إخراج أي قضية منه لنناقشها فكريا أو فلسفيا إلا ضمن معطيات الكتاب ، مهما كان موقفنا منها مؤيدا أو مخالفا ، ونلتزم مقاربتها من خلال طريقة إثباتها وضوابطها المنطقية والمرجعية . والفائدة من هذا كله هي عدم الوقوع في بؤرة الجدال البيزنطي ، لأننا نعتقد أن أي نقاش فكري أو فلسفي حول أطروحات الكتاب لن نصل معه إلى نتيجة ، لأن الكتاب تعبير عن جانب من أزماتنا الفكرية ، وما دمنا لم نتفق حول إيجاد الحلول لأزماتنا ، بل لم نتفق حتى على توصيف هذه الأزمات ، فكيف سنتفق على كتاب هو صورة عنها على نحو ما؟ ولذلك كله اعتمدنا على ضوابط مرجعية خارجية نظن أنه بالإمكان الاتفاق حول صلاحيتها ، أو على الأقل نتفق مع المؤلف على تحكيمها ، وكيف لا وقد أخذناها من منهجه بالذات المتبع في دراسته وقراءته المعاصرة؟

استعراض الكتاب:

وقبل الولوج في هذه الدراسة ، بل قبل الإشارة إلى المقالات المتعددة التي تحدثت عن الكتاب أو حاورته ، لا بد لنا من أن نقوم باستعراض هذا الكتاب بإيجاز ، بأبوابه وفصوله ، مراعاة لمن لم يطلع على الكتاب من القراء الكرام .

يتألف الكتاب من أربعة أبواب تحوي اثنى عشر فصلا وخاتمة عالجت بعض الموضوعات الجزئية :

الباب الأول
الذكر

يحتوى هذا الباب تمهيدا وخمسة فصول . يحاول السيد المؤلف في التمهيد أن يحدد أربعة مصطلحات أساسية : الكتاب ـ القرآن ـ الذكر ـ الفرقان . فيرى أن لفظة كتاب

تعني موضوعا أو مجموعة موضوعات، وهي لا تعني كل المصحف إذا جاءت نكرة، لأن المصحف يحتوي عدة كتب أو مواضيع، ولكن عندما تأتي معرفة بأل التعريف (الكتاب) تعني مجموعة الموضوعات التي أوحيت إلى محمد (ص)، وهي تؤلف عندئذ كل آيات المصحف.

وبما أن محمدا (ص) رسول أو نبي، اقتضى ذلك أن يكون الكتاب محتويا على رسالته ونبوته، وعليه فالكتاب يحوي كتابين رئيسيين:

(١) كتاب الرسالة: ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي من عبادات ومعاملات وأخلاق. . . . وتمثلها الآيات المحكمات التي سميت أيضا بأم الكتاب.

(٢) كتاب النبوة: ويشمل مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية وبيان حقيقة الوجود الموضوعي. . . . وتمثلها الآيات المتشابهات وهي القرآن.

فالقرآن هو الآيات المتشابهة فقط (مضافا إليها السبع المثاني)، فهو إذن جزء من الكتاب وليس مرادفا له.

وأما الذكر فهو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي.

وأما الفرقان فيمثل جزءا من أم الكتاب، وهو الوصايا العشر المذكورة في سورة الأنعام (١٥١ ـ ١٥٣) التي سميت بالصراط المستقيم.

وبعد هذا التمهيد الأساسي في المصطلحات يأتي الفصل الأول (القرآن والسبع المثاني) ويكاد فيه السيد المؤلف ينحي منحى التمهيد في تحديده بعض المفاهيم، فكلمات الله هي الوجود الكوني لله، والقرآن بالنظر إلى محتوياته يتألف من جزأين:

(١) جزء ثابت ويشمل القوانين العامة الناظمة للوجود.

(٢) جزء متغير مأخوذ من الإمام المبين الذي يحتوي على شقين هما أحداث الطبيعة الجزئية وقوانينها وقد سمي (الكتاب المبين)، والثاني أعمال الإنسان الواعية أو أحداث التاريخ الإنساني، وهو ما سمي بـ (أحسن القصص)، وقد جاء القرآن

مصدقا لأم الكتاب أي للآيات المحكمات وليس لتوراة والإنجيل كما فهم الفقهاء والمفسرون.

ثم خصص الفصل الثاني لموضوع (النبوة والرسالة)، حيث أكد أن القرآن (أي الآيات المتشابهات)هو نبوة محمد (ص)، وهوحقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني، وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي.

وأما الرسالة فهي ذاتية ترتبط بالعلوم الاجتماعية والشرعية. ثم ينتقل فجأة إلى التفريق بين الروح والنفس دون أن يكون لهذا الموضوع ارتباط منطقي بموضوع النبوة والرسالة فالروح ليست هي سر الحياة العضوية، فالحياة هي للنفس التي تحيا وتموت، ولا علاقة للروح في ذلك. أما الروح فهي التي حولت البشر إلى إنسان، أي هي التي نقلت الإنسان نقلة نوعية من المملكة الحيوانية إلى كائن عاقل واع، وقد عبر عنها القرآن بنفخة الروح. فالروح هي سر التقدم الإنساني.

ثم يعود السيد المؤلف إلى مصطلح (أم الكتاب) ليؤكد أنها رسالة محمد (ص)، وقد جاء القرآن (المتشابه) تصديقا لها، والرسالة تحتوي عدة فروع يعني الحدود والعبادات والفرقان وأحكام مرحلية ظرفية وتعليمات عامة وخاصة وممنوعات.

وأما مصطلح (تفصيل الكتاب) فيعني الآيات التي تشرح محتويات الكتاب، فهي لا محكمة ولا متشابهة، أي ليست أحكاما ولا قرآنا، كما أن التفصيل يحمل معنى آخر هو الفصل المادي للأشياء زمانيا ومكانيا، ففي قوله تعالى (الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) حديث عن الفصل المكاني للكتاب المحكم أي الآيات المحكمات (أم الكتاب)، وفي هذا الكتاب المحكم تتوزع الأحكام في كل المصحف، فأحكام في سورة البقرة وأحكام في سورة النساء والمائدة.. دون أن يكون هناك تتال، وقد وضع بين آيات الأحكام المتفرقة القرآن، وعرف ذلك من خلال ربط الآية السابقة بآية سورة فصلت (كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون). ولكن ما هي الغايات التي فصل الكتاب من أجلها على هذا النحو؟ ولماذا تداخل المتشابه وتفصيل الكتاب بين المحكم..؟ يجيب السيد المؤلف بأن الهدف الأول من ذلك هو

أن الآيات المحكمات قابلة للتزوير وليس فيها إعجاز (إنما الإعجاز في الآيات المتشابهات أي القرآن)، ولذلك وضع القرآن بين آيات الأحكام حتى يتعذر وضع أي اجتهاد في الأحكام لأن عدد الآيات وترتيبها في السورة الواحدة المؤلفة من محكم ومتشابه مضبوط تماما، وموقع كل آية كذلك مضبوط تماما، والهدف الثاني للقرآن بعد وظيفة التصديق السابقة هو الهيمنة على أم الكتاب أي الحفظ والرقابة.

ثم يقرر السيد المؤلف أن أم الكتاب (الرسالة) هي كتاب الألوهية، وأن القرآن والسبع المثاني (النبوة) هي كتاب الربوبية. والألوهية هي اعتراف الإنسان بأن الله إله، وتوحيده وإطاعة أوامره. وأما الربوبية فهي حقيقة موضوعية خارج الوعي الإنساني، وهي علاقة الله بمخلوقاته كلها، وهي علاقة سيطرة وسيادة وملكية.

وآخر موضوعات هذا الفصل كان تفسيره لأمية الرسول (ص)، حيث رأى أنها تعني أن محمدا (ص) كان غير يهودي وغير نصراني، ولا يعلم شيئا عن كتبهم، بالإضافة إلى أنه كان أميا بالخط، فلا يخط ولا يقرأ المخطوط.

ثم عقد السيد المؤلف فصله الثالث حول موضوع (الإنزال والتنزيل) وأثار فيه مشكلة عبر عنها بتساؤلات فحواها أنه إذا كان إنزال القرآن هو النزول إلى السماء الدنيا فماذا عن الحديد واللباس؟ وكيف يفهم إنزال الحديد على نحو لا يناقض أحدهما الآخر؟

أما التنزيل فكيف نوفق بين قوله تعالي (تنزيل من رب العالمين ـ إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا) وبين قوله(ونزلنا عليكم المن والسلوى ـ وأنزلنا عليكم المن والسلوى)؟ فما هو الإنزال والتنزيل للقرآن ؟ والإنزال والتنزيل للمن والسلوى وللماء وللملائكة..؟ وفي الإجابة على أسئلته راح يتحدث عن البلاغ والتبليغ مبينا الفرق بينهما بالاعتماد على فهمه الشخصي، لينتهي بعد ذلك إلى شرح الفرق بين الإنزال والتنزيل، فرأي أن التنزيل هو عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني، أما الإنزال فهو عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني من غير المدرك إلى المدرك، أي دخولها مجال المعرفة الإنسانية.

وكان موضوع (إعجاز القران وتأويله) عنوانا للفصل الرابع الذي بدأه بالحديث عن تحذير الله للناس من ان يكتبوا الكتاب بأيديهم ويدعوا أنه من عند الله كما ورد في الآية ٧٩/ من سورة البقرة ليقارن بعد ذلك مع تحدي الله للإنس والجن في أن يأتوا بمثل هذا القرآن، فيصل إلى أن التحذير كان للتشريع أو الرسالة، والتحدي كان للقرآن أو النبوة.

ثم ينتقل إلى الحديث عن السحر والمعجزات ليعرف معجزات الأنبياء على أنها تقدُّم في عالم المحسوس عن عالم المعقول، وهي ليست خروجا عن قوانين الطبيعة أو خرقا لها. ومعجزات الأنبياء قبل محمد (ص) كانت كلها مادية . وبما أن الرسول (ص) هو خاتم الأنبياء فيجب أن تكون معجزته خالدة، ومعجزته هي القرآن ويظهر هذا الإعجاز من ثلاثة أوجه:

(١) أن القرآن سبق فيه الطرح المعتقل عن المدرك المحسوس.
(٢) احتواؤه الحقيقة المطلقة للوجود والفهم النسبي لهذه الحقيقة المتمثل بالمحتوى المتحرك بالتأويل.
(٣) جمعه بين الصياغة العلمية الموضوعية الدقيقة وبين الصياغة الأدبية الشعرية الغنية بالصور الفنية.

أما مقومات الآية القرآنية فهي:

- ثبات الصيغة اللغوية.
- حركة المحتوى على نحو يتناسب مع معقولات القارىء العالم.
- أن يكون من الموضوع غير تشريعي.

وبما أن السيد المؤلف يربط التأويل بالأرضية المعرفية للعصر فقد وضع ما أسماه بضوابط التأويل، اشتملت على ست قواعد:

(١) التقيد باللسان العربي من حيث إنكار الترادف وتبعية الألفاظ للمعاني وربط فهم النص بما يقتضيه العقل، ومراعاة أفعال الأضداد في اللغة.
(٢) فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل.

(٣) الترتيل، وهو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها أي جمعها في نسق واحد.

(٤) عدم الوقوع في التعضية أي قسمة ما لا ينقسم.

(٥) فهم أسرار مواقع النجوم بين الآيات.

(٦) تقاطع المعلومات وانتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله.

ثم ختم السيد المؤلف بابه الأول بالفصل الخامس الذي أسماه (شجرة الذكر)، وهو يتألف من صفيحات قليلة أراد فيها أن يشمل التعريفات الكاملة للكتاب والقرآن والسبع المثاني والذكر والفرقان والصراط المستقيم... ويمكننا أن نستبدل بها المخطط الذي ورد في بداية الكتاب تلخيصا لها:



الذكر: هو الصيغة اللغوية الصوتية التعبدية للكتاب كله بغض النظر عن فهم المحتوى وهي الصيغة المحدثة. الكتاب بالنسبة لموسى وعيسى هو التشريع فقط أي الرسالة.

٧٥

الباب الثاني
جدل الكون والإنسان

يحتوي هذا الباب ثلاثة فصول، كان أولها فصل (قوانين جدل الكون)، وفيه يتحدث السيد المؤلف عما أسماه بالثنائية التلازمية أو الجدل الداخلي في الشيء الواحد وجدل هلاك الشيء، ويوضح أن صراع العنصرين المتناقضين داخليا الموجودين في كل شيء يؤدي إلى تغير شكل كل شيء باستمرار، ويتجلى في هلاك شكل ذلك الشيء وظهور شكل آخر وفي هذا الصراع يكمن السر في التطور والتغير المستمرين في هذا الكون، وهو ما يسمى بالحركة الجدلية الداخلية التي أطلق عليها في بعض الترجمات مصطلح النفي ونفي النفي، وقد أطلق عليها القرآن مصطلح التسبيح. ثم يورد السيد المؤلف عددا من الآيات القرآنية يراها معبرة عن قانون صراع المتناقضات الداخلي، ويشرحها مطولا على هذا الأساس، ثم يلخص القانون الأول للمادة وحركتها رائيا أن قانون صراع المتناقضات الداخلي يقوم على علاقة تناقض مستمر يؤدي إلى حركة وتغيير مستمر للشكل، أي هلاك شكل وولادة آخر جديد، وأن الصياغة المثلى لهذا القانون وردت في القرآن الكريم: (كل شيء هالك إلا وجهه).

وينتقل السيد المؤلف بعد ذلك ليتحدث عن الجدل الخارجي بين شيئين أو جدل تلاؤم الزوجين وينتهي إلى أن قانون الزوجية هو القانون الثاني الأساسي الذي تخضع له جميع الأشياء في الكون المادي، وقد عبر القرآن الكريم عن العلاقة الثنائية بين شيئين متميزين متقابلين بمصطلح (الأزواج)، وهذه العلاقة شاملة وخارجية تقوم على التأثير المتبادل، وتؤدي إلى التكيف والتلاؤم المستمر بين الشيئين. والصياغة المثلى لهذا القانون وردت في القرآن الكريم: (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون).

وللسيد المؤلف أقوال في الصور والحساب والجنة والنار... فعنده أن النفخ في الصور يعني التسارع في تغير الصيرورة أو المآل، وهذا ما يسميه بالطفرة. والنفخة الأولى لها مصطلح خاص هو الساعة، أما البعث فهو خروج الناس من الموت إلى الحياة بكينونة مادية جديدة لا تغير في صيرورتها. وأما الجنة والنار فستظهران على أنقاض هذا الكون.

ثم كان الفصل الثاني (جدل الإنسان والمعرفة الإنسانية) وقد بدأه بتمهيد عن جدل الرحمن والشيطان، فتحدث عن نظرية المعرفة الإنسانية، ورأي أنها فك الالتباس بين الحقيقة الموضوعية والوهم، أي الحق والباطل، وذلك بإدراك العالم الموضوعي الرحماني (أي الحقيقة) على ما هو عليه.

ثم شرح كلمة (الرحمن) ومفهومها، ورأي أن اسم الرحمن يمثل قوانين الربوبية من سيطرة واستحكام وتوليد وتطور، فالقوانين المادية الثنائية هي قوانين رحمانية.

أما معنى (الشيطان) فقد أوجد له معنيين، الأول أطلق عليه مصطلح (الشيطان الفيعالي) مشتقامن الفعل (شطن) الذي يعني البعد، والمعنى الثاني هو من الفعل (شاط) بمعنى الذهاب والبطلان، وأطلق عليه مصطلح (الشيطان العقلاني). والأول الفيعالي له وجود مادي خارج الوعي الإنساني. والثاني الفعلاني يمثل الوهم والبطلان، وهو أحد أطراف العملية الجدلية في الفكر الإنساني.

أما الطرف الآخر في هذه العملية الجدلية فهو الرحمن المادي.

وبعد هذا التمهيد: بحث السيد المؤلف في عناصر المعرفة الإنسانية وجعلها ستة:

(١) الحق والباطل: الحق هو الوجود الموضوعي المادي خارج الوعي الإنساني، والباطل يدل على الوهم والتصور الوهمي.

(٢) الغيب والشهادة: الغيب هو وجود لأشياء مادية أو أحداث طبيعية وإنسانية غابت عن المعرفة الإنسانية الحضورية أو العقلية غيابا جزئيا أو كليا، أما الشهادة فهي المعرفة الحسية المباشرة الحضورية الآتية عن طريق الحواس.

(٣) السمع والبصر والفؤاد: الفؤاد هو الادراك الناتج عن طريق الحواس مباشرة، وعلى رأس هذه الحواس السمع والبصر.

(٤) القلب: ويعني أشرف وأنبل عضو في الإنسان وهو الدماغ عضو التعقل.

(٥) العقل والفكر: وهما صفتان متتامتان، فالفكر يفكك الأشياء ويحللها، والعقل يشد الأشياء ويركبها ليصدر حكما.

(٦) **البشر والإنسان** : هو الوجود الفيزيولوجي المادي لكائن حي له صفة الحياة كبقية المخلوقات ، أما الإنسان فهو البشر المستأنس غير المتوحش الذي له علاقات اجتماعية .

ثم بحث السيد المؤلف في نشأة الإنسان واللغة ، فرأي أن البشر عندما أصبح جاهزا من الناحية الفيزيولوجية لعملية نفخ الروح أي الأنسنة ، وذلك بانتصابه على قدميه ، وتحرير اليدين ، ونضوج جهاز صوتي قادر على إصدار نغمات مختلفة ، تم تحويله إلى إنسان بنفخة الروح ، فآدم ليس شخصا واحدا وإنما هو جنس نقول عنه الجنس الآدمي . وقوله تعالى (الذي علم بالقلم) يعني بالقلم التسوية والإصلاح والتهذيب والتمييز ، فالتقليم هو تمييز الأشياء بعضها عن بعض وهو أساس المعرفة الإنسانية ، فالعين تقلم الألوان والأبعاد ، والأذن تقلم الأصوات ، والفكر يقلم ويحلل ظاهرة ما إلى عناصرها الأساسية .

أما نشأة اللغة فهي مرتبطة بنفخة الروح ، وقد رأى السيد المؤلف أن القرآن عبّر عن مراحل نشأة الفكر ونفخة الروح بنشأة الكلام الإنساني ، وقد تم ذلك خلال عدة مراحل :

- **المرحلة الأولى** : مرحلة تقليد أصوات الحيوانات والطبيعة ، وهي التي عبّر عنها بقوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة . . . .)
- **المرحلة الثانية** : مرحلة آدم الثاني وهي مرحلة بداية الكلام الإنساني القائم على التقطيع بفعل الأمر ، وقد جاءت في قوله تعالى : (قال ياآدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض . .)
- **المرحلة الثالثة** : مرحلة آدم الثالث ، وهي تعتبر القفزة الهائلة في نفخة الروح ، وهي قفزة التجريد ، انتقل الإنسان بعدها إلى مرحلة أخرى من مراحل تطور اللغة ، ومن ثم الفكر ، وقد جاءت في قوله تعالى : (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه . . . .) .
- **المرحلة الرابعة** : وهي مرحلة الهبوط الثاني ، وقد حصل بعد أن تلقّى آدم الثالث قفزة التجريد ، وهو الانتقال إلى مرحلة اكتمال التجريد ، وفي هذه المرحلة

بدأ الإنسان باكتساب المعارف وبداية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية، لذا قال تعالى: (قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون)*

ثم شكّلت (نظرية المعرفة القرآنية) موضوع الفصل الثالث، وقد تحدث فيه السيد المؤلف عن جدل الأضداد في معرفة آيات الله، فبيّن أسس العقل الرحماني، وطريقة التعبير عن المعارف، شارحا مجموعة من المفاهيم كالقدر والمقدار، والعدد والإحصاء، والتغيرات الكمية والكيفية. ثم انتقل إلى العقل الشيطاني ليعدد الأبواب التي يعمل من خلالها الشيطان الفعلاني، فالأول هو الربط بين حدثين متتالين ربطا وهميا، والثاني هو الخلط بين قدرة الله ومشيئته، والثالث الخلط بين العلم والأخلاق والتقوى، والرابع هو الاعتماد على الرباط المنطقي المجرد بين المقدمات والنتائج، والخامس هو إسقاط أهواء الإنسان وأمانيه الخاصة على الواقع الموضوع. ثم لخص العقل الشيطاني بأن الصورة الموجودة في الأذهان غير مطابقة للأشياء الموجودة في الأعيان، وتلك وظيفة الشيطان الفعلاني.

وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن أنواع المعرفة ونسبيتها، فرأى أن لها ثلاثة أنواع:

(١) المعرفة الفؤادية المرتبطة مباشرة بالحواس.
(٢) المعرفة الخبرية وهي أن يتواتر النبأ عن طريق الخبر.
(٣) المعرفة النظرية الاستنتاجية.

ثم أخذ يميز بين مفاهيم متشابكة كالزمن والوقت والدائم والباقي.. فالزمن له وجود موضوعي وفيه حركة الأشياء، والوقت هو الزمان المعلوم وله نسبيته. والدائم هو السكون واللزوم، وقد استعمل الكتاب مفهوم الدوام على أنه محور الزمن، وأما الباقي فالبقاء ضد الفناء، والباقي هو الذي يبقى على ما هو عليه.

وما دام الموضوع الأساسي هو نظرية المعرفة القرآنية، فكان لابد للسيد المؤلف أن يتحدث عن الوحي وعلم الله وقضائه، وأما الوحي فهو نقل المعلومات والأوامر والنواهي بعدة طرق هي:

أ ـ الوحي عن طريق البرمجة الذاتية، كما في البيئة الجنينية للكائنات الحية.
ب ـ الوحي عن طريق التشخيص كالرسل التي جاءت إبراهيم بالبشرى.
ج ـ الوحي عن طريق توارد الخواطر وهو وارد عند كل البشر.
د ـ الوحي عن طريق المنام، وهو أحد أنواع الوحي للأنبياء، وهو الرؤيا الصادقة لغير الأنبياء.
هـ ـ الوحي المجرد وهو أن يأتي جبريل ويلتبس مع النبي (ص)، ويسجل الآيات الموحاة مباشرة في الدماغ.
و ـ الوحي الصوتي كالذي جاء إلى موسى (ص).

أما علم الله فهو أرقى أنواع العلم، وهو علم تجريدي بحت، ويحمل الصفة الرياضية المتصلة والمنفصلة، أي أن علم الله هو علم رياضي، لأن الرياضيات أرقى العلوم وتتصف بالدقة والتنبؤ. أما علم الله بالسلوك الإنساني فهو علم بكلية الاحتمالات التي يمكن أن يسلكها الإنسان.

وقد رأى السيد المؤلف أن قضاء الله يعني الإرادة الإلهية النافذة المتأتية من خلال كلماته، أي الوجود وقوانينه الموضوعية، وهو نوعان: أمر (ضد النهي) جاء في أم الكتاب، وأمر شرطي نافذ جاء في القرآن...

ثم خصص الفصل الرابع لموضوعات (الأعمار والأرزاق والأعمال)، فأكد السيد المؤلف أن أعمار الإنسان غير ثابتة بل متغيرة، فهناك شروط موضوعية تؤدي إلى نقصان الأعمار، وأخرى تؤدي إلى زيادتها. أما الأرزاق فهي إنما تأتي من خيرات الطبيعة ومن العمل. ثم عرّف في موضوع الأعمال مجموعة من المفاهيم، فرأى أن العمل هو حركة واعية يقوم بها الإنسان على وجه العموم. والفعل هو عمل معرف محدد على وجه الخصوص. والصنع يدل على نتاج العمل. والكسب هو المردود الإيجابي للعمل. والخلق يعني التقدير قبل التنفيذ، ولا يعني الإيجاد من العدم. والتسوية تكون بعد الخلق وهي التنفيذ الكامل للتصميم. والجعل هو الانتقال من حالة إلى حالة والتغير في الصيرورة. والقدر هو الوجود الموضوعي للأشياء وظواهرها خارج الوعي الإنساني.

والحرية هي إرادة إنسانية واعية دائمة الحركة بين النفي والإثبات. والتقدمية هي الانتقال من درجة الحرية كما وكيفا إلى درجة أعلى في كل نواحي الحياة.

والديمقراطية هي ممارسة الحرية من قبل مجموعة من الناس، ضمن علاقات معينة، وفقا لمرجعية معرفية وأخلاقية وجمالية...

الباب الثالث

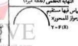
أم الكتاب والفقه والسنة

الحق أن هذا الباب هو أهم أبواب الكتاب، وقد سمي بعنوانات فصوله الثلاثة. ففي الفصل الأول (أم الكتاب) يبدأ السيد المؤلف بتمهيد هام جدا يؤسس فيه لنظرية فقهية، مستعينا بعلم الرياضيات والتوابع المستمرة، ليعتمد عليها في مسألة الحدود في التشريع والعبادات وحالاتها الدنيا والعليا.

يبدأ أولا بالإشارة إلى خصيصة أساسية للدين الإسلامي في رسالة محمد (ص)، وهي صلاحها لكل زمان ومكان، فيرى أن هذه الخاصية لا يمكن فهمها إلا إذا فهمنا صفتين أساسيتين من صفات الدين الإسلامي، وهما من المتناقضات، حيث إن الحركة الجدلية بينهما هي حركة تناقضية، وهذان النقيضان هما الاستقامة والحنيفية، حيث يكمن فيهما جدل التشريع وتطوره، ودونهما يستحيل فهم الدين الإسلامي فهماً معاصراً، والاقتناع بصلاحيته لكل زمان ومكان، فالاستقامة جاءت في قوله تعالى: (اهدنا الصراط المستقيم.. هداني ربي إلى صراط مستقيم ـ وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه...) أما الحنيفية فجاءت في قوله تعالى: (ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ـ فأقم وجهك للدين حنيفا... ـ إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفاً..) فالحنيف تعني الميل والانحراف، والاستقامة ضد الانحراف وتعني الانتصاب.. وإن قوة الدين الإسلامي تكمن في استقامته وحنيفيته معاً، لأنه يتولد عن هذين النقيضين مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع وفي السلوك الإنساني، بحيث تغطي كل مجالات الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان.

وصفة الحنيفية أي الميل والانحراف تكون في التشريع وفي الطباع والعادات والتقاليد، ونطلق عليها صفة التغير (المتغيرات)، ولذلك يجب أن يكون هناك ثوابت لتشكل علاقة جدلية مع المتغيرات، وهذه الثوابت سميت (الصراط المستقيم).

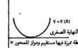
ثم ينتقل السيد المؤلف إلى التوابع المستمرة ليحدثنا حديثا رياضيا عن علاقة التابع بمتحول أو متحولين، جاعلا الحنيف هو المنحني نقيض المستقيم، معددا الحالات التي يأخذها هذا التابع المنحني الحنيف، ونهاياته العظمى والصغرى، وحدوده العليا الموجبة والدنيا السالبة، موضحا هذا كله بالأشكال التالية:



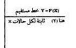
الشكل (١)



الشكل (٣)



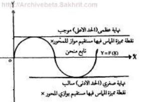
الشكل (٢)



الشكل (٤)



الشكل (٥)



الشكل (٦)

وإذا تمّ فهم هذه الخاصية فإنه يستطاع فهم الإسلام بشقيه المستقيم والحنيف، على حد تعبير السيد المؤلف، فالحنيفية هي التابع الذي هو منحنٍ أصلا، والاستقامة هي حدود تحقيق هذا التابع المتمثلة بالنهايات، والتشريع الإسلامي يحمل خاصتي الانحناء والاستقامة معا، وهو مبني على مبدأ النهايات أو الحدود المستقيمة، وهي حدود الله التي تُشكّل مع الفرقان الصراطَ المستقيم، ونحن نحنف ضمنها.

ويقرر السيد المؤلف أن هذه الحالات جميعاً من النهايات والحدود قد وردت في أم الكتاب، فحالة الحد الأدنى مثلاً وردت في آيات المحارم (النساء ٢٢ ـ ٢٣) وفي لباس المرأة (سورة النور ٣١)، وحالة الحد الأعلى وردت في عقوبات السرقة والقتل وحالة الحدين الأدنى والأعلى معاً وردت في آيات الميراث (النساء ١١ ـ ١٢ ـ ١٣)، وفيها يسمح بالحركة ضمن هذه الحدود، فمثلاً أعطي الذكر في هذه الآيات الحد الأعلى ٦٦,٦٪ (مثلي الأنثى)، وأعطيت الأنثى الحد الأدنى ٣٣,٣٪ (نصف حصة الرجل)، ولذلك يمكن للاجتهاد حسب الظروف الموضوعية أن يقرب الفرق بينهما حتى التساوي الكامل.

وبعد التمثيل لجميع الحالات ينتقل إلى موضوع الربا والزكاة والصدقات، وقد انتهى إلى وضع أسس النظام المصرفي الإسلامي ضمن ثلاثة بنود:

(١) لا يعطىٰ مستحقو الزكاة والصدقات قروضاً بل هباتٍ دون مقابل.
(٢) يمكن إعطاء قرض دون فائدة لأصحاب الصدقات، وهي معاملة الحد الأعلى.
(٣) لا يوجد قرض مفتوح الأجل قد تبلغ الفوائد فيه أكثر من ضعف المبلغ، لأن هذا هو الحد الأعلى. ثم تحدث عن العبادات وأنواعها من خلال نظرية الحدود السابقة إلى أن وصل إلى موضوع الفرقان أو الوصايا العشر، ففرّق بين نوعين من الفرقان؛ عام وخاص؛ الأول هو الحد الأدنى من التعاليم الأخلاقية الملزمة لكل الناس، وهو القاسم المشترك بين الأديان، وقد جاء مختصرا في سورة الأنعام (١٥١ ـ ١٥٢ ـ ١٥٣). ثم شرح السيد المؤلف هذه الوصايا على نحو موسع واحدة تلو الأخرى. وأما الثاني من الفرقان، أي الخاص، فقد جاء في سورة الفرقان (٦٤ ـ ٧٤)، وهو خاص بأئمة المتقين وليس لكل الناس.

وبعد الحدود والوصايا يقف عند مصطلحي المعروف والمنكر، ثم موضوع التعليمات الخاصة بالنبي (ص) الواردة في الآيات المبتدئة بعبارة (يا أيها النبي)؛ ليؤكد أنها تعليمات وليست حدوداً أو تشريعاتٍ، والتقيد بها فيه مصلحة للناس دون أن يستدعي ذلك غضبا أو رضى من الله.

. ثم جاء الفصل الثاني (السنة)، وهو فصل صغير إذا ما قيس بسابقه، وبعد أن مهّد بتعريف السنة على أنها منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بيسر وسهولة دون الخروج عن حدود الله، قسّم السنة إلى فرعين، سنة الرسالة وسنة النبوة، ففي الأولى يجب التمييز بين الحدود والعبادات والأخلاق والتعليمات؛ لأن هناك أوامرَ خاصةً بالنبي. وإطاعة الرسول تنقسم إلى نوعين: متصلة ومنفصلة، فالطاعة المتصلة هي المندمجة مع طاعة الله، وقد جاءت في الحدود والعبادات والأخلاق، كما في لباس المرأة، إذ ورد في الكتاب الحد الأدنى وهو ستر الجيوب، وورد عن الرسول الحد الأعلى؛ وهو أن المرأة كلها عورة عدا وجهها وكفيها، أما الطاعة المنفصلة عن طاعة الله فهي طاعة للرسول في حياته فقط باعتباره قائدا وقاضيا ورئيس دولة

وأما سنة النبوة فهي اجتهاد النبي (ص) في تطبيق أحكام الكتاب آخذا بعين الاعتبار العالم الموضوعي الذي يعيش فيه متحركا بين الحدود، وفي هذا كان الرسول (ص) الأسوة الحسنة لنا إلى يوم الدين.

ثم تحدث السيد المؤلف عن السنة النبوية في العمل الثوري وبناء الدولة، ووقف عند ما أسماه بمفردات قاموس الثورة النبوية. وبعد ذلك تحدث عن جمع الحديث وتدوينه وفهمه مؤكدا أن جمع الحديث كان بسبب سياسي، مشيرا إلى التيار الحَرْفي في فهم كلام الرسول، المعتمد على النقل فقط، والذي عدّه اتجاها سلبيا، ثم شفع ذلك بالتيار الثاني العقلي المتمثل بالمعتزلة... ثم لخص نتائجه واضعا نهجا لإعادة النظر في كتب الحديث.

أما الفصل الثالث (الفقه الإسلامي) فقد بدأه بالحديث عن أزمة الفقه الإسلامي التي رآها تنطلق من خطأ في المنهج، فالمفسرون – في رأيه - ظنوا أن القرآن على غرار

التوراة، فكلاهما فيه كونيات وقصص، ففسروا القرآن بالتوراة غير معتبرين خاصية التشابه. وكذلك الفقهاء ظنوا أن شريعة محمد (ص) هي شريعة عينية كشريعة موسى (ص) لا شريعة حدودية. وكذلك أيضا فيما يتعلق بالسنة النبوية إذ فُهِمتْ فهما خاطئاً على أنها عين الحديث.

ثم وضع تعريفا مغايرا للتشريع الإسلامي، وهو أنه تشريع مدني إنساني ضمن حدود الله، وهو تشريع حنيفي متطور يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطورهم، وبعْد ذلك حدد المفاهيم الخاصة بمبادىء هذا التشريع وهي الكتاب والسنة والقياس والإجماع، فالكتاب يجب التفريق فيه بين الحدود والعبادات والوصايا والتعليمات. والسنة النبوية هي منهج في الحركة بين الحدود. والقياس هو قياس الشاهد على الشاهد ضمن الحدود. والإجماع هو إجماع أكثرية الناس على قبول التشريع المقترح بشأنهم. ثم وضع الشروط التي يجب توافرها في التشريع الاسلامي المعاصر من خلال الأسس السابقة نفسها، مشيرا بعد ذلك إلى نتائج الفقه الإسلامي في يومنا هذا.

ثم تحدث عن فلسفة القضاء الإسلامي والعقوبات في إطار نظريته الحدودية، لينتقل بعد ذلك إلى موضوع هام طرح فيه أنموذجا للفقه الجديد في دراسة موضوع المرأة في الإسلام، فعالج مجموعة من القضايا، كانت أولاها قضية تعدد الزوجات، ووضح أن الآية (٣) من سورة النساء الخاصة بهذه المسألة هي آية حدودية؛ أعطت حدود الكم وحدود الكيف، ورأى أن التعدد في الزوجات خاص بالأرامل ذوات الأيتام.

أما قضية لباس المرأة فقد أظهر فيها رأيا جديداً، إذ شرح الآية (٣١) من سورة النور من خلال نظريته الحدودية، وقسم الزينة إلى ثلاثة أنواع:

(١) زينة الأشياء: وهي إضافة أشياء لشيء أو لمكان لتزيينه كالديكورات والحلي والمكياج

(٢) زينة المواقع أو الزينة المكانية: كالحدائق التي تبقى على حالها دون أن نضيف إليها شيئا، وهذا النوع من الزينة هو المقصود في الآية (٣١) من سورة النور.

(٣) الزينة الشيئية والمكانية معا.

ومن الزينة المكانية جَسَدُ المرأة كله، وينقسم إلى قسمين: قسم ظاهر بالخلق كالظهر والبطن والرأس والرجلين، وقسم غير ظاهر بالخلق، أي أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها، وهو الجيوب، والجيب من قولنا (جبتُ القميص) أي قوّرت جيبه، والجيب هو فتحة لها طبقتان لا واحدة؛ لأن الأساس في (جيب) هو فعل (جوب) ويعني الخرق في الشيء. وعلى هذا الفهم يشرح السيد المؤلف الجيوب في المرأة بأن لها طبقتين مع خرق، وهي ما بين الشديين وتحتهما، والإبطين، والفرج، والإليتين، فهذه كلها جيوب يجب على المرأة تغطيتها تبعاً لقوله تعالى: (وليضربن بخمرهن على جيوبهن) ولكنْ يمكن إبداء هذه الجيوب للثمانية المذكورين في الآية المشار إليها، إلا أن العيب يفرض سترها. فالحد الأدنى المفروض على المرأة في لباسها ورد في سورة النور وهو تغطية الجيوب المخفية، وقد جاء اللباس المتمم في سورة الأحزاب (الآية ٥٩) ولكنها آية تعليم وليست آية تشريع.

ثم تحدث المؤلف عن العلاقة بين الرجل والمرأة بنوعيها، العلاقة العاطفية والعلاقة الاقتصادية الاجتماعية، موضحاً مفهومَ القوامة في قوله تعالى: (الرجال قوامون على النساء) فبين أن للقوامة علةً محددة مذكورة في تتمة الآية، وهي التفضيل، أي القوة الفيزيائية، والنفقة أي القوة المالية الاقتصادية، وبذهاب العلة يذهب المعلول، وعليه يمكن أن تنتقل القوامة إلى المرأة.

ثم عرج على قضية العقد والطلاق، واعتبر الطلاق الشفهي لغواً، لأن الطلاق عنده لا يكون إلا عن طريق القضاء حصراً.

الباب الرابع

في القرآن

وهو الباب الأخير في الكتاب وقد خصص فصله الأول لموضوع (الشهوات الإنسانية)، فعرف الغرائز والشهوات على أن الأولى رغبات غير واعية ذات منشأ فيزيولوجي بحت، والثانية رغبات واعية ذات منشأ معرفي اجتماعي. وبما أن الشهوات

الإنسانية هي أشياء متمكنة في سلوك الإنسان ، فيجب على أي نظام سياسي اقتصادي مبني على أسس إسلامية أن يأخذ بعين الاعتبار أمورا حددها الكاتب بمجموعة من النقاط أهمها : التجديد ، والحوافز المادية ، والملكية الشخصية ؛ والمواد الخام ؛ وعدم الإفراط والتفريط ؛ والحنيفية ؛ والنظام المصرفي ؛ والحفاظ على البيئة والعدالة .

ثم انتقل إلى أسس المفاهيم الجمالية في الشهوات الإنسانية ، فتحدث عن نشأة المعايير الجمالية وتطورها وترافقها مع المعرفة الإنسانية ؛ مفصلا في ذلك ؛ لينتهي بالحديث عن مفاهيم الجمال في الإسلام موضحا موقف الكتاب من الفنون ، فرأى أن الكتاب لم يمنع فنون الكلمة لكنه انتقد ظاهرة عدم الالتزام في الشعر والأدب ، وسمح بالرسم والنحت ولم يمنعها مطلقا ، وكذلك الغناء بدليل استقبال الأنصار للنبي بالغناء الجماعي .

أما الفصل الثاني والأخير فقد عالج موضوع (القصص في القرآن)، وقد بدأه السيد المؤلف بقصة نوح مبينا الاستنتاجات المستقلة منها ، فنوح (ص) هو أول بشر يوحى إليه وقد أرسل الله معه رسلاً من الملائكة ، وكان محمل الوحي عنده يتضمن الإنذار والتقوى وهي الرسالة ، والرحمة وهي النبوة المشتملة على التوحيد وتعليم ركوب الماء والتبشير بالبنيان والاستقرار.

ثم انتقل إلى هود (ص) فبين طريقة الوحي إليه المشابهة لطريقة نوح (ص)، وهي إرسال رسل من الملائكة المسماة بالنذر ، وقد اشتملت رسالته على التوحيد والاستغفار والتوبة أما نبوته فهي تأكيد نبوة نوح (ص) .

ثم بحث السيد المؤلف موضوع الأنبياء والرسل عموما ذاكرا اسماءهم الواردة في القرآن مستنتجا عددهم ، ثم تحدث عن الزبور نبوة داود (ص) ثم أشار إلى النسب بين الأنبياء وذرياتهم .

الخاتمـــة :

لخص السيد المؤلف في خاتمته بعض نتائج قراءته للإسلام واقفا عند بعض

المسائل المستخلصة مما تم عرضه كمسألة تعريف الإسلام ، وفصل الدين عن الدولة ؛ وإسلامية الدولة العربية بالمنظور المعاصر ؛ وأزمة العقل عند العرب ؛ والعروبة والإسلام .

آراء الباحثين حول الكتاب :

لقد استعرضنا في الصفحات السابقة كتاب الدكتور محمد شحرور الضخم المسمى (الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة) والذي كتبت عنه أقلام عديدة في دمشق وبيروت والقاهرة ، ومن هنا يجدر بنا قبل الولوج في دراستنا النقدية لهذا الكتاب أن نتحدث عن أهم المحاور والنقاط التي أثارها أصحاب هذه المقالات مراعين تسلسلها الزمني قدر الإمكان :

(١) الأستاذ الدكتور نعيم اليافي :

لعل أول من كتب عن هذا الكتاب هو الأستاذ الدكتور نعيم اليافي في (الأسبوع الأدبي) ، إذ تحدث عنه مستعرضا منهجه وأبوابه وأطروحاته وأفكاره دون أن يعطي أحكاما نهائية ، بيد أنه وقف عند نقطتين هامتين اختلف فيهما مع المؤلف ، فوضح أن كل حديث عن النص القرآني بعيدا عن علمي أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وعن مبدأ المصالح المرسلة هو حديث قليل القيمة ، ثم أشار الدكتور اليافي إلى أن الكثير من الأحكام والنتائج بحاجة إلى إعادة نظر أو إتمام من قبل المؤلف . . . ثم اعتذر عن العجالة التي حددت عمله ؛ آملا أن يعود ثانية إلى الكتاب ليمنحه ما يستحق من جهد وعمق ودراسة[٨] . ولكن القارىء في الحقيقة لا تخفى عليه نبرة الإعجاب التي أسبغها الدكتور اليافي على الكتاب ، وقد ناقشته ذات مرة بهذا الأمر ، فأجابني بقوله : ((إنها صدمة المفاجأة))

(٢) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي :

أما مجلة نهج الإسلام فقد نشرت عدة مقالات حول هذا الكتاب ، كانت أولاها

للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وخلاصتها يدل عليها عنوانها : (الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة)، وفيها يشن هجوما على الكتاب مُعَمِّماً وموجزا ، مدينا ومتَّهماً بالتدجيل والكذب والعبث المخزي والتماشي مع التعليمات الخفية لحكماء صهيون، رائيا أن البغية الحقيقية لأصحاب القراءات المعاصرة أن ينفصلوا عن الاسلام ويفصلوا المسلمين عنه [9] . . . وقد كنا نرغب من الدكتور البوطي أن يفنّد أدلة المؤلف وحججه، ويناقش أطروحاته التي جعلته يفتح أبواب الاتهام والإدانة ؛ لا أن يكتفي بسوق أمثلة مجتزأة مغلقا باب الحوار ، بل مغفلا اسم الكتاب والمؤلف !!

(٣) الدكتور شوقي أبو خليل :

ولم يكن الدكتور شوقي أبوخليل أكثر صراحة ووضوحا في مقالته : (تقاطعات خطرة في دروب القراءات المعاصرة)التي نشرت كذلك في نهج الإسلام[10]، وكان تكرارا للدكتور البوطي، بل أشد تعميما ؛ تاركا نهج المناقشة العلمية ليكتفي باقتطاع أمثلة وأنموذجات أراد منها إثبات ما سماه بالتطابق التام بين كتب تحمل شعار قراءة معاصرة، ولم ينس أن يكيل الاتهامات والإدانات التي تجعل من الكتاب تنفيذا لوصية صهيونية!

(٤) الدكتور نصر حامد أبو زيد :

تم نشرت مجلة الهلال ثلاث مقالات دار فيها حوار هام بين الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد ؛ وبين مؤلف (الكتاب والقرآن) . يري الدكتور أبو زيد في مقالته الأولى المسماة [11] ،(لماذا طغت التلفيقية على كثير من مشروعات تجديد الإسلام) أن قراءة الدكتور محمد شحرور هي قراءة تلوينية مغرضة اتسمت بثلاث خصائص:

- الأولى أنها قراءة تسعى إلى التلفيق بين طرفين أحدهما صلب ثابت وهو العصري من منظور تلك القراءة ، والثاني رخو ومتحرك يمثله التراث الإسلامي القابل للتشكيل وإعادة التأويل ليوافق الأول وينطق بكل ما يريده . وهذه الخصيصة تمثل الغرض المفروض بشكل قبلي على الظاهرة موضوع الدرس ،ولذلك فالقراءة مغرضة أيضا .
- والخصيصة الثانية هي أن هذه القراءة غير تاريخية ،تغفل متعمدة مسألة اختلاف

السياق التاريخي بالمعنى الاجتماعي والثقافي لكل من الطرفين موضوع القراءة.

ـ أما الخصيصة الثالثة فهي أنها قراءة تلوينية بسبب إهدار التاريخية وتحكم الغرض المسبق بآليات القراءة، ومن ثم انحرافه بها عن القراءة التأويلية إلى القراءة التلوينية التي تستنطق النصوص الدينية بكل جديد يكتشفه الآخر الغربي لتخدير النفس وتناسي التخلف.

وفي الإجابة عن السؤال الذي طرحه في العنوان يؤكد الدكتور أبو زيد أن كل مشروعات التلفيق والقراءة العصرية تتزامن بطريقة أو بأخرى مع مرحلة من مراحل أزماتنا في طريق اللحاق بالتقدم، والكتاب هو تعبير عن الأزمة التي عاشها الواقع الإسلامي في السنوات العشر الأخيرة.

ويختم الدكتور أبو زيد مقالته بحكم نهائي يقول فيه[12]: «إن الكتاب في النهاية يكاد يعلن عن إفلاس كل المشروعات التلفيقية فالإسلام لن يتجدد بالطلاء الزائف من هنا أو هناك بل بالفهم العميق لتاريخيته... ولن يتحقق هذا الفهم بأن نكون عالة على عقول الآخرين وموائدهم بل بالمشاركة الحقة في صنع التقدم.. وهذا الأمر.. لا سبيل إليه إلا بتحرير العقل من عبادة النصوص.. وهل يتحقق ذلك إلا بعد أن يتحرر الإنسان العربي من المعوقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحاصره...»

(٥) الدكتور محمد شحرور :

وبعد ذلك نشرت «الهلال» مقالا بعنوان: (حول القراءة المعاصرة للقرآن) للدكتور محمد شحرور ردًّا على التعليق السابق للدكتور نصر حامد أبو زيد[13]، ونحن نظن أن هذه المقالة لم يكتبها الدكتور شحرور نفسه؛ وإن سميت باسمه، وإنما الكاتب هو الدكتور جعفر دك الباب الذي قدم كتاب الشحرور وشارك في صياغة أحد فصوله[14]؛ لما في هذه المقالة من إشارات توحي بذلك[15]، المهم أن صاحب المقالة ـ ولنفرض مؤقتا أنه الدكتور شحرور ـ يأخذ على الدكتور نصر أنه اجتزأ من الكتاب نصوصا مبتورة، وأنه صنّف الكتاب مع القراءة التلوينية المغرضة دون أن يحدد

مواصفات التوليفية غير المغرضة ؛ ومواصفات التأويل المنتج ، ثم يتهمه بأنه أخطأ حين اعتبر أن المصْحف نص من التراث ، وبأنه ينتمي إلى الرأي القائل بأن هذا المصحف هو من عند الله ، ولكنه مرحلي ذو سياق تاريخي زماني ومكاني . ثم يصحّح ما سمّاه ـالمغالطات ، فيتحدث عن نظرية الوجود الإنساني التي شُرحت في كتابه ، وعن حدودية الشريعية . ويرى من ثَمّ أن الدكتور نصر أخطأ ودمج النص الإلهي مع التراث والتاريخ وأغفل خاصتي التشابه والحدود . ثم ينهي الدكتور شحرور مقالته بفقرة سماها (تحرير العقل العربي) يقول فيها : «دعا الناقد إلى تحرير الإنسان من المعوقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحاصره ودعا إلى ثورة شاملة . . . هذه التعابير والمصطلحات المكررة في كل مهرجان خطابي وفي كل مناسبة سياسية واجتماعية ، سمعناها من أناس مارسوا الوصاية الفكرية والسياسية والدكتاتورية تحت هذا الشعار[16]» .

(٦) الدكتور نصر حامد أبوزيد :

بعد أن اطلع الدكتور نصر حامد أبوزيد على الرد السابق كتب مقالته الثانية[17]: (المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية) ، واستحسن في البدء استجابة السيد المؤلف ، وتجاوز بعض العبارات ذات الهجوم الشخصي ، ليركّز على الخلاف المنهجي والفكري الجوهري بينه وبين الدكتور شحرور ، وهو مسألة «التاريخية» ، فوضّح مفهوم التاريخية في أن الإنسان كائن تاريخي يقع فعله في التاريخ ، ويتشكّل بالتاريخ ، ويتمثل الفعل الإلهي في التاريخ في إرسال الرسل ، وتنزيل النصوص الدينية ، دون أن يكون هذا الفعل الإلهي تجاوزا لقوانين التاريخ ، أو إلغاء لها ، وذلك لأن الإنسان طرف في هذا الفعل ، والنصوص الإلهية رسائل من الله للإنسان ، مهمتها تعديل مساره ، لذلك يختار الله لغة الإنسان ، وهي ظاهرة اجتماعية تاريخية ثقافية ، فشروط المخاطب وهو الكائن الاجتماعي التاريخي ـ هي المحددة أساساً لشيفرة الرسالة وآليتها ، ومن هنا يمكن القول بأن النصوص الدينية هي نصوص تاريخية الدلالة ، لايمكن استنباط دلالتها إلا بالعودة إلى السياق المنتج لهذه الدلالة ، المرهون بالسياق الثقافي الاجتماعي .

ثم وضح الدكتور أبوزيد معنى القراءة التلوينية المغرضة بأنها القراءة التي تتجاهل السياق المنتج للدلالة، وتقفز إلى إضفاء إيديولوجيتها الخاصة زاعمة أنها الدلالة التي تنطق بها النصوص، وإخضاع التأويل لأغراض نفعية مباشرة خاصة. أما القراءة التأويلية المنتجة فهي القراءة التي تستنبط الدلالة من خلال العودة إلى السياق، وتنتقل انتقالا هادئا من الدلالة إلى المغزى. ويُنهي الدكتور أبوزيد حديثه بالتركيز على محور الاعتراض ذاكراً أن ((العودة إلى التراث والنصوص لاكتشاف ماسبق اكتشافه تعبير عن العجز العقلي والكسل الذهني، وتلك حالة تساهم في تثبيت حالة الركود العامة التي نعيشها، ولذلك دعونا إلى التحرر من سلطة النصوص، وتحرير الإنسان من كل مايكبّل حركته وما يعوق نشاطه الإبداعي وهي الدعوة التي شاء شحرورٌ أن يسخر منها رابطاً بينها وبين الأنظمة الشمولية. . . [١٨]))

(٧) الأستاذ سليم الجابي.

ثم صدر في دمشق كتاب أراد صاحبه أن يرد على كتاب الشحرور، وهو الأستاذ سليم الجابي الذي وضع لكتابه عنوانا ظريفا هو:

((القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور مجرد تنجيم ــ كذب المنجمون ولو صدقوا)) وفي هذا الكتاب اتهم الأستاذُ الجابي المؤلفَ بأنه تهجّم على السلف وسفّه آراءهم، ثم أشار إلى أنه نقض كل ما قدّمه المؤلف من أدلة قائلا: ((وسلاحي في هذا كله مقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل، وتغاضيت عن سطحية الدكتور شحرور وضعفه اللغوي والتواء أساليبه)) [١٩] كما ردّد كثيراً أن أقوال المؤلف هي أقرب إلى الظن والتنجيم، وأكد أن الله قد أحبط عمل الدكتور شحرور، ثم ختم مقدمته بعبارات أظرف من العنوان قائلا: ((والأيام بيننا ولكل حادث حديث)) [٢٠]

والحقيقة أن ما أشار إليه الأستاذ الجابي من تسفيه المؤلف لآراء السلف وسطحيته وتنجيمه وضعفه اللغوي . . . ينطبق على ردّه هو تماما، فلقد اتهم (الجابي) بعض المفسرين بالغفلة وعدم الفطنة في الصفحة ٣٣، وبدَتْ مظاهر التسطح في رده في أنه

استطاع أن ينقض النظرية المعرفية الإنسانية التي قُدِّمتْ في القراءة المعاصرة بدليل ساطع قاطع هو أن الدكتور شحرور مُدْمِن على التدخين ! أما لغته المستخدمة في الرد وفي تفسير نصوص القرآن ففيها من السقم والفحش في الخطأ مالا يجدر أن يتسرب إلى لغة رجل يحاول أن يفسر نصوص القرآن اللغوية ، إلا إذا فُهِمَ على نحو آخر سِرّ تغاضيه عن سطحية الدكتور شحرور وضعفه اللغوي . فمن مقومات لغة السيد الجابي قوله . [٢١]

((وأنكم مأمورين بذلك . [٢٢]ـ كان بيها وبين مقدمة السورة ارتباطاً عضوياً معنوياً[٢٣] . . والنبأ يعني الخبرَ الصادقَ ذو الشأن العظيم[٢٤]ـ لكونهما اسمان لشخصية واحدة [٢٥]ـ فلو كان الفرقان شيء والقرآن شيء آخر [٢٦]ـ البشارة التي وعد اللهُ بها بنو إسرائيل [٢٧]ـ إنّ المراد من (المغضوب عليهم) بني إسرائيل [٢٨])) . ١٠ هـ وظهر الظن والتنجيم عند الأستاذ الجابي في تفسيره (حم) على أنها اختزال لاسمين من أسماء الله الحسنى ، هما (حميد مجيد) [٢٩]ـ فهل يختلف هذا عن الظن والتنجيم في شيء ؟! وإلا فلماذا تدل الحاء على الحميد ولا تدل على الحكيم أو الحليم ؟ ! ولماذا تدل الميم على المجيد ولا تدل على المتين أو المعين ؟ ولذلك لانستغرب عندما عدّ الدكتور صبحي الصالح ـ رحمه الله ـ مثل هذه الأقوال من التخرصات والظنون وتأويلات شخصيةً مردُّها هوى كل مفسر وميله . [٣٠]وأخيراً جدير بنا أن نشير إلى ما هو أشد ظرفاً وطرافة في كتاب الأستاذ الجابي ، وهو رأيه القاضي بأن علم القرآن فوق علم البشر جميعهم وحتى يوم الدين . . وأن بيان القرآن على الوجه الصحيح بيده مقالدُه سبحانه وتعالى ، وأنه سيكشف على مافيه أول بأول . . .)) [٣١]

فما دام الأمر كذلك كيف استطاع الأستاذ الجابي أن يفسّر عددا كبيرا من الآيات جاعلاً من تفسيره حجة دامغة على كثير من القضايا ؟ وكيف بنى نقاشه وبراهينه وتوصّل إلى هذا الرد؟ أتراه التأييد والإلهام من الرب؟أفيكون الإله قد اختصه دون سواه بهذا الفضل وذاك الكشف ؟!!

أجل . . فلقد أشار في المقدمة إلى أنّ الله أيّده ((في هذا الرد تأييدا عجيبا))

وكذا قال أيضا: ((هـذه الأمور والملاحظات وجّهني إليها ربي بفضلٍ خـاص منه. ويختص بفضله من يشاء من عباده، وقد كشف عليّ أسساً ستة تضمن قوله . . .)) !![٣٢]

(٨) الأستاذ محمد شفيق ياسين:

ثم عادت مجلة (نهج الإسلام) ونشرت ثلاث مقالات متتالية هي قراءة نقدية في مؤلَّف (الكتاب والقرآن) للأستاذ محمد شفيق ياسين.

وقد وقف في مقالته الأولى [٣٣] على أمور محددة ليست عظيمة الأهمية إذا ماقورنت بكثير من القضايا الحساسة جداً التي طرحها مؤلف (الكتاب والقرآن). فكان مما اعترض عليه الأستاذ ياسين تقسيمُ الآيات المتشابهة والمحكمة، وتفسير السبع المثاني، وبعض المفردات والمصطلحات.

أما مقالته الثانية [٣٤]: (الحدود في الإسلام) فقد حاول فيها أن يعالج قضية من أهم قضايا الكتاب وهي مفهوم الاستقامة والحنيفية التي أدت إلى مسألة الحدود بالتذرع بعلم الرياضيات، وهذه القضية أعدّها أجرأ ماطُرح منذ بداية عصر النهضة حتى الآن، لِمَا يترتّب عليها من نتائج، كمسألة لباس المرأة، وإن لم يُشِرْ الأستاذ ياسين إلى ذلك.

وفي مقالته الثالثة [٣٥] عالج موضوع السنة، ووضح فَهْمَ المؤلِّفِ لها، ثم أراد أن ينقض فيها كل ماطرحه المؤلف، وخاصة تفريقَه بين النبوة والرسالة، وفهمه لها، وفي فرضية الطاعة المتصلة والطاعة المنفصلة وحاول في ذلك كله أن يقدم التصويب فيما اعتقده خاطئاً، شارحا مفهوم السنة وما يتعلق بها بالاستناد إلى التراث السلفي عما ورد في الفقه والتاريخ الإسلاميين، وإلى شرح بعض المفردات لغوياً.

(٩) الأستاذ طارق زيادة

أما مجلة (الناقد) فقد نشرت مقالا للأستاذ (طارق زيادة) حول (الكتاب والقرآن) بعنوان (طرافة في التقسيم وغرابة في التأويل)[٣٦]. وقد وافق الأستاذ زيادة على صحة النظرية البيانية التي يستند إليها المؤلف القائلة بعدم وجود مترادفات بين الألفاظ بل متباينات، ولكنه وجدها غير كافية وحدها لقراءة معاصرة للقرآن الكريم محددا لذلك أسباباً خمسة.

الأول: أن هذه النظرية ليست جديدة ولا تجعل من القراءة قراءة معاصرة، والمؤلف عندما يفتش بين مقاصد اللغة عن المتباينات ضمن المترادفات من الألفاظ فهو يتابع المنهجية الفكرية السلفية نفسها تحت غطاء رقيق من الحديث عن العلم المادي والجدل والانفجار الأول.

الثاني: أن المؤلف يبني تفسيره لله والوجود والإنسان على مذهب أحادي هو الألسنية، قائلا إنه اطلعَ على آخر ما توصلت إليه، دون أن يشرح لنا ما توصلت إليه، ومن ثَمّ فهذا النهج ليس كافيا لتفسير حقائق الوجود الكبرى.

الثالث. هو غياب الخلفية الفلسفية عن الكتاب مع تأكيد المؤلف لأهمية الفلسفة، وذلك بسبب عدم تعمق الكاتب في المفاهيم الفلسفية.

الرابع: أن المؤلف لم يستند - إلا نادراً - إلى مراجع تسوّغ ما ذهب إليه، وكان في معظم مواقفه الفكرية تقريرياً دون أي تعليل.

الخامس: أن المؤلف أعطى لبعض الألفاظ والكلمات والتعابير تفسيراً قسرياً غرائبيا ليتلاءم مع وجهة نظره العلمية.

ثم ختم الأستاذ زيادة مقالته قائلا[٣٧]: «واعتقد أن مثل هذا الخطاب .. لا يدفع العرب والمسلمين إلى خلق تيار فكري نقدي عصري جديد يكون أساسا لخروجهم من مستنقع التخلف إلى آفاق القرن الحادي والعشرين»

المنهج والأسس المعتمدة في القراءة المعاصرة

مادُمْنا قد أشرنا بداية إلى أننا سندرس هذا الكتاب مركّزين على منهجه، فلابد إذن من إيجاز بنود هذا المنهج رغم طولها كما عُرِضَتْ من قِبَل المقدِّم الدكتور جعفر دق الباب، ومن قِبَل المؤلف نفسه:

قال الدكتور جعفر تحت عنوان «المنهج الذي تبناه المؤلف»: إنه تبنى المنهج التاريخي العلمي المستنبط من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي التي بلورها ابن جِنّي في الخصائص، والجرجاني في الدلائل ومن جوانب نظرية ابن جني كما رآها:

- انطلاقه من منطلق وصف البنية اللغوية وصفاً تطورياً ودراسة الأصوات وأنواع الاشتقاق.
- اهتمامه باكتشاف القوانين العامة للنظام اللغوي مؤكّدا نشأة اللغة في أوقات متلاحقة ومحافظتها باستمرار على اتساق نظامها.
- بحثه في القوانين الصوتية العامة المنبثقة عن الخصائص الفيزيولوجية للإنسان.

أما بعض جوانب نظرية الجرجاني كما رآها الدكتور جعفر فهي:

- انطلاقه من منطلق وصف البنية اللغوية وصفاً تزامنياً وربطها بالوظيفة الإبلاغية.
- اهتمامه باكتشاف القوانين العامة للنظام اللغوي وتأكيده لارتباط اللغة بالتفكير.

ثم عرض بعد ذلك المبادىء التي يقوم عليها المنهج العلمي التاريخي فكان منها:

(١) التلازم بين النطق والتفكير ووظيفة الإبلاغ منذ بداية نشأة الكلام الإنساني.
(٢) تدرّج التفكير الإنساني في اكتماله وتطوره من المشخص إلى المجرد، وكذلك النظام اللغوي الموازي له..
(٣) إنكار الترادف.
(٤) النظام اللغوي يؤلف كلاً واحداً، وتشكل مستويات البنية اللغوية فيه علاقة تأثير متبادل فيما بينها.
(٥) الاهتمام بالعام المطرد دون إهمال الاستثناءات.

ثم راح الدكتور جعفر يتحدث عن نشأة اللغة الإنسانية واستخداماتها وصفاتها العامه، كوحدة البنية التشريحية لجهاز النطق، ووحدة طرائق التفكير، والنزوع الاجتماعي، ثم أخذ يتحدث عن علم اللسانيات ومجال دراساته . . .[٣٦]

لقد آثرنا تلخيص استعراضات المقدّم على طولها لنطرح بعد ذلك بعض الأسئلة التي لا شكّ جالت في ذهن القاريء:

(١) ما علاقة الكلام السابق بتقديم منهج كتاب يدرس نصوص القرآن ؟ وهل يشكّل ذلك منهجاً لغوياً ؟ ثم كيف يضع عنواناً عن المنهج اللغوى المتبنّى ثم يدور بالقاريء في حديث عن نشأة اللغة وعن أصواتها وعلاقتها بالوعي الإنساني والصفات العامة للغات الإنسانية والبنية التشريحية لجهاز النطق؟

بل السؤال الأهم: لمَ يحشد هذا الشتات الذي يرهب القاريء في مقدمة الكتاب دون أن يكون له صلة مباشرة بالكتاب أو منهجه المتبع ؟

(٢) وأمر آخر يجب أن يُذكر ههنا وهو أن محور نظرية عبدالقاهر الجرجاني - أصلا - لا يتجلّى فيما ذكره المقدّم؛ بل يتجلى في نظرية النُظم التي يدرس من خلالها الدلالة الناتجة عن التركيب النحوي وعلاقات التأثير بين روابطه وأبنيته الداخلية، فعنده أن المفردة لا تأخذ دلالتها الحقيقية وامتيازها إلا في سياقها؛ الذي تتفاعل فيه مع بنى التركيب، ولا قيمة لها خارج هذا السياق . . فهل يا ترى طُبّقت هذه النظرية في الكتاب ؟

(٣) أما ابن جني فقد كان اهتمامه منصباً على علم التصريف، فحاول أن يضع الأصول الكلية لهذا العلم، وكان يُعْنَىْ بالقياس عناية فائقة . . فهل يا ترى استفيد من علم الصرف في فهم مفردات الآيات وبنائها الصرفي والمعنى الذي يضفيه عليها ؟

لا يحق لنا أن نجيب الآن على هذه الأسئلة وتلك، فلابد من دراسة الظواهر أولاً وتحليلها، فهي التي ستعطينا النتائج التي تستطيع أن تفسر لنا كثيرا من هذه التساؤلات.

ـ ولم يكن المؤلف مختلفا كثيرا عن المُقدم في توضيح منهج الكتاب، وقد تجشما عناء الصبر والجَلَد ونحن نقرأ تحت عبارة «إن المنهج المتبع هو ما يلي» كلاماً مبعثراً عن العلاقة بين الوعي والوجود المادي، ودعوة إلى فلسفة إسلامية معاصرة، وأنّ الكون مادي والعقل قادر على إدراكه، وتدرج المعرفة الإنسانية من التفكير المشخص إلى المجرد، والنظرية العلمية القائلة أن الكون نتيجة انفجار هائل، وأنه لم ينشأ من عدم بل من مادة أخرى . . . . . إلى آخر هذا الكلام الذي يبهر العيون والأبصار . . . حتى وصل إلى حديثه عن الأسس التي اعتمدها في قراءته الجديدة للقرآن . . . . ونوجزها على النحو التالي :

(١) مسح عام لخصائص اللسان العربي.
(٢) الاعتماد على المنهج اللغوي للفارسي المتمثل بابن جني والجرجاني.
(٣) الاستناد إلى الشعر الجاهلي.
(٤) الاطلاع على آخر نتائج علوم اللسانيات وإنكار الترادف.
(٥) الاعتماد على معجم مقاييس اللغة لابن فارس بشكل أساسي دون إغفال بقية المعاجم.
(٦) صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.
(٧) قابلية كل ما جاء في القرآن للفهم.
(٨) احترام المؤلف عَقْلَ القارىء أكثر من احترامه لعواطفه.

ولا بد أن نضيف على هذه البنود تأكيدات المؤلف الصارخة لاتباعه النهج العلمي الموضوعي؛ واعتماده الدقة المتناهية والإكبار العظيم لعقل القارىء، ويمكننا أن نستعير بعض عباراته المتناثرة في أنحاء الكتاب مثل :

ـ «سيجد (القارىء) فيه احتراما شديدا وإكبارا عظيما لفكره وعقله
ـ «كان رائدنا هو البحث عن الحقيقة بشكل موضوعي . . (١)»
ـ «إن الأخلاق الإسلامية تلزم الإنسان أن يتحلّ بالأمانة العلمية .
ـ «المنهج المقترح في معالجة الكتاب والقرآن معالجة علمية (٢)»
ـ «وضعتُ منهجاً علميا في فهم الكتاب(٣) . . . »

ـ «دقة المصطلح في الكتاب والمصطلحات الواردة في الكتاب ترقى إلى أدق المستويات العلمية سابقا وحاليا واعتقد في المستقبل أيضا..»(٤٤)

ـ «إننا مقيدون فقط بقواعد البحث العلمي والتفكير الموضوعي وبالأرضية العلمية في عصرنا .»(٤٥)

إن هذه الأسس المعتمدة في الكتاب ستكون نصب أعيننا ونحن ندرس هذا الكتاب، وسنجعلها المنار الذي يهدينا في مناقشة أطروحات الكتاب ومعالجة قضاياه.

خصائص اللغة العربية

سنعالج في هذه المسألة مجموعة من القضايا الجزئية؛ نستقريها دعامةً رئيسية من دعائم منهج الكتاب، وهي خصائص اللغة العربية التي اعتمدها، ونرصدها من خلال ثلاثة جوانب، جانب نحوي وآخر معجمي وثالث صرفي، باعتبار أن خصائص اللغة العربية تتمثل في علومها وأنظمتها.

(١) يرى الباحث الكريم أن الفرقان هو غير القرآن ويأتي بآية يجعلها دليلاً على ذلك تقول: (شهر رمضان الذي أُنزِلَ فيه القرآنُ هدًى للناس وبيناتٍ من الهدى والفرقانِ)(٤٦)

ويعلّق قائلاً: «وبما أن الفرقان جاء معطوفاً على القرآن يُستنتج أن الفرقان غير القرآن»(٤٧)

وهنا لايسعنا إلا أن نعود إلى منهجه القاضي بمسح عام لخصائص اللغة العربية؛ لعلنا نفهم معنى كلمة المسح، فكلمة الفرقان ليست معطوفة على القرآن أصلا؛ لأنها مجرورة بالكسرة لعطفها على الهدى، أما كلمة (القرآن) فهي مرفوعة بالضمة لنيابتها عن الفاعل. وتابعية المعطوف للمعطوف عليه في الحكم الإعرابي يعرفه تلاميذ المرحلة الإبتدائية!..

ثم إنّ واو العطف أصلاً لا تختص بعطف المتغايرات والمتباينات، وليس وجوبا أن يكون المعطوف شيئا غير المعطوف عليه أو مخالفا له؛ كما فهم المؤلف وبنى على هذا الفهم المغلوط أمورا كثيرة ونتائج خطيرة، فالأصل أن واو العطف تفيد مطلق الجمع، ولها خمسة عشر حكماً أحدها أنها تعطف الشيء على شبيهه في المعنى، كقول الشاعر عدي بن زيد العبادي:

فقدّمت الأديمَ لراهشيه وألفى قولها كذباً ومَيْنا

فالمَيْن هو الكذب نفسه والعطف للتوكيد.

(٢) ويقرّر السيد المؤلف، حين أراد شرح تسمية القرآن، أنها من فعل (قرن) ويقول: «والأساس في اللسان العربي هو فعل قرن، فعند ابن فارس نرى أن فعل (قرأ) اشتق من فعل (قرن)، ومن هنا جاء معنى القراءة عند العرب.... »(٤٨)

ولا شك أن القارىء العادي سيقتنع تماما، ولن يجرؤ على خلاف ذلك بعد أن أرهبته عباراتٌ مثل (والأساس في اللسان العربي... فعند ابن فارس...) والحقيقة أن الأستاذ الدكتور شحرور ينسب إلى ابن فارس مالا عِلْمَ له به، وما لَمْ يقله في يوم من الأيام، والغريب حقاً أن يتجرأ على تزييف أمر لا يحتاج التوثّق من صحته إلى أدنى جهد، فهذه معاجم اللغة بين أيدينا وهذا معجم المقاييس لا نجده يقول إن (قرأ) اشتق من (قرن)!!

(٣) أما القضية الثالثة التي نقف عليها ههنا فتتجلى في أن السيد المؤلف يقرر أن ((البركة في اللسان العربي تعني التكاثر والتوالد وتعني الثبات... ووصف الكتاب بأنه مبارك يعني ثبات النص وبمعنى الثبات جاء قوله (تبارك الله) أي ثبت ولم يتغير...))(٤٩). هذا الكلام من الناحية اللغوية فاسد تماما، ويدل على عدم المقدرة على قراءة المعجم والجهل بعلم الصرف، إذا اخترنا احتمال عدم التعمد، فالبركة في اللغة العربية لاتعني الثبات أبدا ولم تعنها قط، إنما الثبات للبروك لا البركة، ولاأدري كيف ينسب الباحث الكريم كل شيء إلى اللسان

العربي؟ فالبركة في المعجمات اللغوية جميعا تعني النماء والزيادة والكثرة في الخير[٢٠]؛ يهافيها معجم مقاييس اللغة لابن فارس ــــ الذي ادعى السيد المؤلف أنه اعتمده على نحو أساسي ـ يعطي معنى النماء والزيادة، وأما معنى الثبات فهو من الفعل برك يبرك بروكا، وهو ـ والعفو منكم ـ يُقال للبعير، ومعناه استناخ، كما تذكر كل المعجمات بما فيها المقاييس.

وفي الشعر : وإنْ بركتْ منها عجاساءُ جِلّةٌ بمحْنية أجلَ العفاس وبرْوعا

و (تبارك الله) معناها في اللغة : تقدّس وتنزّه وتطهّر، وتنصّ المعجمات كلها على ذلك حرفيا، أما القول بأن (تبارك الله) معناها : ثبت ولم يتغير، فهذا معنى غير موجود في اللغة العربية إطلاقا، وهو معنى لم يأتِ به إلا السيد المؤلف، فلماذا ينسبه إلى اللسان العربي ولا ينسبه إلى نفسه؟

أما كلمة (مبارك) فلا تعني ثبات النص كما زعم، فهي اسم مفعول من الفعل (بارك)، وبارك الله الشيء: أي وضع فيه البركة، وهي عبارة المعجم، وفي الشعر يقول الراجز:

بارك فيك الله من ذي ألّ

فالمعنى الذي يحمله (بارك) مستقل تماما عن معنى (برك)، لأن الألف المزيدة في الأول أفادت الإغناء عن المجرد، أي أكسبت الفعل معنى جديدا لا علاقة له بالفعل المجرد الأصلي.

فأين اختفى علم الفارسي وابن جني وما أرهبنا به المؤلف في مقدمته؟ وأين مازعمه من اعتماد على خصائص اللغة العربية وعلى معجم المقاييس واستناد إلى الشعر الجاهلي؟

المنهج العلمي واحترام عقل القارىء:

ـ ثمة أفكار يطرحها المؤلف تتناول مسائل هامة وكبيرة جدا تختص بعلم الانتربولوجيا، سنعالج أنموذجا منها، لنرى كيف يحاكمها ويبرهن على صحتها، ونتبين مدى تطبيقه للمنهج العلمي والموضوعي المحترم لعقل القارىء.

يرى الباحث الكريم أن هناك جنساً بشرياً وجنساً إنسانياً، وآدم هو أبو الجنس الإنساني لاالبشري، والروح هي التي حولت البشر إلى إنسان، أي نقلته من المملكة الحيوانية إلى كائن عاقل واع، فقبل آدم ((كان ثمة صنف من المملكة الحيوانية يدعى البشر، ثم اصطفى الله آدم وزوجته من ذلك الصنف (إنّ الله اصطفى آدم. .) لقد نفخ الله الروح في البشر فتحول إلى إنسان وتطور وتقدم، ولم ينفخ الروح في القرود فبقيتْ كما هي . . .))[٥١]

وهنا لابد أن يتساءل القارىء عن الكيفية التي توصل بها السيد المؤلف إلى هذه الأفكار المهمة، وعن الأدلة والبراهين التي اعتمدها، دون أن تشير إلى فرضية داروين ومن بعده في أصل الأنواع، مادام السيد الكاتب يقرأ ذلك من خلال نصوص القرآن.

لقد استند المؤلف في رأيه حول الفصل بين الجنس البشرى والجنس الإنساني إلى دليل مابعده دليل، وهو أن كلية الطب تسمى كلية الطب البشري لاالإنساني، لأنها تدرس الإنسان بصفته كائنا حياً مشابها لبقية المخلوقات، وبالمقابل هناك علوم تسمى العلوم الإنسانية لا البشرية لأن الإنسان هو الذي أوجدها، كالقانون والسياسة والآداب والفلسفة . . .))[٥٢]

لاشك في أن هذا الكلام لايمثل براهين علمية، ولا أدلة عقلية، ولاعلاقة له أصلاً بأي منهج علمي، وهو من ثم لايحمل أي احترام لعقل القارىء وفكره، إلا إذا اعتبرنا أن التصورات والافتراضات المتخيلة هي من الحقائق العلمية، أما الآية التي

أوردها السيد المؤلف وكأنها شاهد على أن الله اصطفى آدم من المملكة الحيوانية وهي قوله عز وجل : (إن الله اصطفى آدم) فقد بترها ولم يكملها وهي كاملةً :

(إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين)[٥٣] وهي واضحة الدلالة فهل كان نوح أيضا وآل إبراهيم وآل عمران في المملكة الحيوانية المسماة بالبشر، ثم اصطفاهم الله من ذلك الصنف ؟!

إن إيراد الآية كاملةً يكشف عن فكرتها ومعناها الحقيقين، ومن ثم لاتصلح للاستشهاد على فكرة السيد المؤلف التي افترضها من خارج السياق القرآني .

ونضيف إلى ذلك أن هناك آياتٍ صريحةً توضح نشأة الإنسان بجلاء ينتهي معه أي شك، فهو إذا ادعى أن الإنسان نشأ من البشر الحيواني فماذا سيفعل بالآيات الأخرى التي تصرّح بنشأة الإنسان مثل : (ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون)[٥٤]

(وبدأ خلق الإنسان من طين)[٥٥]

فدلالتهما واضحة، والحديث فيهما عن الإنسان لا البشر، فما الأمر إذن؟ أفلايحق لنا بعدُ . . أن نعرف طريقته في استقراء القرآن ؟ بل إن الطرفة الأكبر نجدها في مقدمة الكتاب الأولى، وهي الادعاء بأن الكاتب انطلق من فهم جديد لمعنى ترتيل القرآن، والذي يعني الترتيب والنظم للموضوعات الواحدة الواردة في آيات مختلفة من القرآن في نسق واحد كي يسهل فهمها، بل إن السيد المؤلف جعل (الترتيل) قاعدة أساسية من قواعد التأويل التي وضعها، ونحن لانريد أكثر من هذا، فلماذا تجاهل الآيات السابقة ولم يطبق فهمه للترتيل كما أوهمنا ؟!

ثم إن هناك آية ثالثة تقول : (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد)[٥٦] فهل يعقل أن يوحىْ إلى كائن بشري هو صنف من المملكة المذكورة لمّا يصبح إنسانا بعد؟

ولماذا لم يذكر المؤلف هذه الآية على الرغم من فهمه لمعنى الترتيل ؟ ولا نظن أنها جاءت من خارج القرآن ! !

إن الفصل بين البشر والإنسان، والحديث عن العلاقة بينهما، ليست الفكرة الوحيدة التي يقررها السيد الباحث على هذا النحو، وبهذا الأسلوب، وينسبها إلى القرآن، بل إنه يتحدث في قسم آخر عن مراحل نشأة الفكرة والكلام الإنساني وكأنه يتحدث عن حقائق مثبتة، يقررها بكل بساطة دون أن ينسى أن ينسب ذلك إلى القرآن الكريم، فيرى أن هناك آدم الأول وآدم الثاني وآدم الثالث . . . . . (٥٨)

ـ فأما مرحلة آدم الأول فهي مرحلة تقليد أصوات الحيوانات والطبيعة، وقد عبر عنها القرآن حسب رأي المؤلف بقوله : (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم . . . صادقين)(٥٩)

ويفسر التعليم هنا أنه يعني أن آدم أصبح يميز بواسطة الحواس، ويقلد بواسطة الصوت، كما يفسر كلمة آدم بأنها جنس البشر وقد انتصب على قدميه، وأصبح جاهزا لعملية الأنسنة .

ـ وأما مرحلة آدم الثاني فهي مرحلة ظهور التقطيع الصوتي بواسطة فعل الأمر، فمثلا :

تكرار : خَزخَز   فعل الأمر : خَزخِز. وقد جاءت هذه المرحلة في قوله تعالى (قال يآدم أنبئهم بأسمائهم . . . . تكتمون)(٦٠)

ويفسر الآية بما يتناسب مع المرحلة المذكورة، ويرى أنه في هذه المرحلة بدأ البشر يصبح إنساناً، ثم يشرح جنة آدم ويحدد مكانها، فهي في المنطقة الاستوائية من الأرض قال :

(هي عبارة عن غابات استوائية فيها أشجار مثمرة متوفر فيها الطعام والماء والظل . . . .)(٦١)

ـ وأما مرحلة آدم الثالث فهي القفزة الهائلة في نفخة الروح، وهي قفزة

التجريد، ويمثل هذه المرحلة قوله تعالى: (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم) (٦٦)

وقد جاءت قفزة التجريد من الله مباشرة، أي سمع فعل أمر من صوتين أو ثلاثة مقطعة كقوله: تُبْ فتاب عليه . . إلى آخر هذا الكلام الطويل الذي لحصاه مما يقارب عشر الصفحات

وبعد . . فمع احترم وجهة نظر السيد المؤلف على أنها تصورات وافتراضات خاصة به، ولكن لايجوز له أن يفرض علينا هذه التصورات على أنها حقائق علمية ثابتة، فيصادر بذلك المتلقي، كما لا يجوز له أن يدعي أنه إنما ينطلق من القرآن، ثم لماذا يجبر آياته على التعبير عن هذه الافتراضات التي لاتستند إلى دليل علمي أو برهان عقلي؟ فهو يفترض أمورا من وحي خياله الفذ، ثم يجعلها حقائق مسلمة يفسر القرآن في ضوئها، من خلال تجاوز حدود اللغة وأنظمتها التعبيرية ودلالاتها التركيبية!

إن نصوص القرآن هي قبل كل شيء تشكيل لغوي له ضوابط منطقية وأنظمة دقيقة، وأيّ معنى يوضع لآية يجب أن يستوعبه تشكيلها اللغوي بقوانينه المعجمية والصرفية والنحوية والبلاغية

بيد أن السيد المؤلف يفترض المعاني والأفكار من خارج النص ويلقيها بصيغة يقينية، ثم يسوق آيات القرآن زاعما أنها تعبّر عن أطروحاته، وبالأحرى زاعما أن أطروحاته يستنبطها من القرآن . . . ومن هنا ينشأ انفصام حادّ بين التشكيل اللغوي لهذه الآيات وبين المعاني المتوهَّمة التي يفترضها، فلاندري بعد ذلك العلاقة بين التشكيل والمعنى، لأنها تنهار انهيارا قطيعا. ثم إنّ مثل هذه الافتراضات التي تبتعد عن المنهج العلمي، حين لا تستند على أي دليل علمي أو برهان عقلي أو قرائن لفظية، تُقرّبنا من التفكير الخرافي . .

القرآن والكتب السماوية

يرى السيد المؤلف أن القرآن لم يأت مصدقا للكتب السماوية قبله، بل أتى ناسخا لها، ثم يشن حملة شعواء على الفقهاء والمفسرين، رائيا أنهم أخطؤوا خطأ فادحا عندما ظنوا أن القرآن أتى مصدقا للكتب السماوية قبله، وكان فهمهم خاطئا لعبارة (مصدقا لما بين يديه) ويصحح قائلا: «إن مصطلح (الذي بين يديه) في اللسان العربي تعني دائما الحاضر ولا تعني الماضي..»[63]

أقول: إن القرآن كونه مصدقا للكتب السماوية السابقة الإنجيل والتوراة، وشاهدا لها بالصحة والثبات، هو أمر مبرهن عليه ومثبت بآيات أخرى واضحة الدلالة، وكذلك عبارة (مابين يديه) في دلالتها على ما مضى وسلف وتقدم كما ينص المعجم... فنحن أمام فكرة مثبتة بأدلة منطقية، ومعروف في المنهج العلمي لكل العلوم النظرية والتطبيقية أن رفض أي فكرة أو واقعة مبرهن عليها لايتم إلا بنقض أدلتها وإثبات ضعفها، أو بالإتيان بأدلة أخرى أقوى من الأولى ومخالفة لها، وعند ذلك يكون رفض الواقعة أو الفكرة منطقيا يؤخذ به، وإلا كان هراء وسخفا وتضليلا للمتلقي.

والباحث الكريم أراد أن يثبت رأيه السابق بكلام كثير، لاقيمة له علميا ولا يسير على أي منهج علمي، فلاهو نقض أدلة الفكرة، ولا هو أتى بحجج أقوى مخالفة، لقد زعم أن مصطلح (الذي بين يديه) في اللسان العربي تعني دائما الحاضر ولاتعني الماضي، وهذا تزييف لحقائق اللغة لأن اللسان العربي لايعني هذا المعنى، والعبارة أصلا لاتحمل معنى الزمن الحاضر، وليس ثمة قرينة لفظية تدل على ذلك، ولنا على صحة ما نذهب إليه براهين عديدة:

فأولا: لقد نص المعجم صراحة (لسان العرب) على أن عبارة (ما بين يديه) تعني الكتب المتقدمه.

وثانيا : قد دلت هذه العبارة بوضوح وجلاء على الزمن الماضي ، وعلى الكتب السابقة ، في آيات أخرى منها :

(ومصدقا لما بين يدي من التوراة)[64]

(وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم **مصدقا لما بين يديه من التوراة**)[65]

(وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور **ومصدقا** لما بين يديه من التوراة)[66]

فهنا عبارة (مابين يديه) قد دلت على الزمن الماضي ، لأن (من) هنا بيانية ، ولما كان وجود التوراة قبل وجود المسيح عليه السلام ، دل ذلك يقينا على معنى المضي والتقدم ، فكيف يقلبها المؤلف هنا دالة على ما قد سلف ، ويرفضها في موضع آخر زاعما أنها تعني الحاضر دائما؟

ثالثا : إن القرآن نفسه يصرح بجلاء في آيات أخرى أنه أتى مصدقا للإنجيل والتوراة ليشهد لهما بالصحة والثبات ، بيد أن المؤلف تجاهل ذلك ، ومن هذه الآيات قوله تعالى:

(ياأيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما أنزلنا مصدقا لما معكم)

فماذا كان مع أهل الكتاب غير الإنجيل ؟ وهل نعد هذه الآية إشكال أو إيهام؟

فأي دراسة منطقية تخوله أن يتجاهل كل هذه الأمور ، وأي منهج علمي يدعيه يقبل منه أن يكذب على اللغة ، ويخالف دلالاتها ، ويزعم فيها معاني ليست فيها؟ وهل هناك استخفاف بعقل القارىء أكثر من ذلك ؟

والسيد المؤلف لايقف عند هذا الحد ، بل يتجاوزه إلى ماهو أخطر من هذا حين يتهم جميع المفسرين والفقهاء المسلمين الذين قالوا بأن (الذي بين يديه) تعني الكتب السماوية السابقة يتهمهم جميعا بأنهم "قصموا ظهر نبوة محمد (ص) بهذا الفهم"[67]

فماذا يترتب على هذا الكلام ؟

يترتب عليه أن نقول لجمهور المسلمين إنكم تأخذون دينكم عن أناس قصموا

ظهر نبوة محمد (ص)، لأن كل هؤلاء المفسرين والفقهاء الذين تتبعونهم قد قصموا ظهر نبوة محمد. والمؤلف يصرح بوضوح في موضع آخر قائلا: علينا أن نسحب القرآن من أيدي العلماء ورجال الدين. [٦٨] ولكن عَمَّنْ سيأخذ الناس دينهم والأمر كذلك؟ ومن سيتبعون؟

لعل الأمر أن يأخذوا دينهم عن ذاك الذي كشف لهم حقيقة هؤلاء المفسرين والفقهاء الذين قصموا ظهر نبوة محمد!.

ثمّ إن طرح فكرة مغلوطة كهذه (أنَّ القرآن أتى ناسخاً لا مصدقاً للإنجيل والتوراة على عكس ما هو مصرَّح به في آيات القرآن) هو أمر ذو نتائج خطيرة، ليس لأنه طرح غوغائي بلا أي دليل منطقي أو قرينة لغوية فحسب، بل لأنه يخلق تفرقة حادة بين الأديان، ولأنه يوحي بأن الإسلام لا يعترف بالإنجيل والتوراة، مما يعني طعناً بوحدة الأديان السماوية وتكاملها، وطعناً بمصدرها الواحد، وما على المسيحيين إذ ذاك إلا أن يبحثوا عن إله آخر غير الذي يعبده المسلمين لأن إله المسلمين في قرآنه لا يعترف بكتابهم السماوي، ولو أنه هو الذي أنزله لكان حرياً به أن يُصدّقه!

والحقيقة أن اتكاء المؤلف على أن الإنجيل والتوراة في القرن السابع غير صحيحين لا ينهض دليلا لِمَا زعم، لأن الله إنما يُصدّق في قرآنه كتابيه اللذين أنزلهما على نبييه موسى وعيسى عليهما السلام، وأما تخويفه بأنه أجدر بالمسلمين ـ في حالة تصديق القرآن للتوراة والإنجيل ـ أن يعتنقوا اليهودية أو النصرانية فهذا لغو فارغ يدل على قصور في فهم السيد الكاتب، لأن المسلمين أصلاً يؤمنون باليهودية دينا بعثه الله على يدي نبيه موسى، وأنزل معه التوراة. ويؤمنون بالمسيحية ديناً بعثه الله بالحق، وبالمسيح رسولاً اختاره الله وأيّده بروح القدس، وآتاه الإنجيل وجعله نبيا، بل إنّ هذه الأمور هي من أركان الإيمان الأساسية عند المسلمين

المتشابهات والمحكمات

من التقسيمات الجميلة للسيد الباحث فصله بين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات وتحديدهن على نحو لم يسبق إليه، فالآيات المتشابهات عنده هي القرآن والسبع المثاني، وعليه أصبح القرآن جزءا من المصحف حسب رأيه، وأما الآيات المحكمات فهي التي تشتمل على التعليمات والأحكام والحدود.. وهي متوزعة في كل المصحف، فأحكام في سورة البقرة وأخرى في المائدة والنساء.. إلخ.فإذا يسأل سائل: ماذا وُضِعَ بين آيات الكتاب المحكم؟ يجيبه السيد المؤلف بأنه وُضِع بينها آيات المتشابه، أي القرآن الذي فيه القوانين العامة الناظمة للوجود (٦٩) ، ويثبت ذلك من خلال ما أسماه الربط بين الآيتين:

(الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) (١٠٠)

(كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون) (٦٦)

ثم يعلّق على الآية الثانية قائلا:

" فصيغة (قرآنا عربيا) هي حال الفعل (فصلت) وليست وصفا لكلمة (كتاب) ، أي أن آيات الكتاب المحكم فُصِّل بعضها عن بعض ووُضِع بينها القرآن (٧٢) . . . "

وبالطبع إن السيد المؤلف هنا يصحح كلاما لم يدّعه أحد، فلا نعتقد أن ثمة عاقلا كان يظن أن (قرآنا) هي وصف للكتاب بمعنى الصفة.

ثم أن كلمة (قرآنا) ليست حالا للفعل (فصلت) كما زعم المؤلف، فالذي يُبيّن حال الفعل أو نوعه هو المفعول المطلق لا الحال، إنما هي حال لكلمة (آياته)، ومعروف أن الحال لابد لها من صاحب تُبيّن هيئته حين وقوع الفعل، (فآياته) هي صاحبة الحال، والهاء فيها عائدة على الكتاب، وعلى هذا يكون المعنى الناتج عن التركيب هو: فُصِّلت آيات الكتاب في حال كونه قرآنا عربيا. وهذه الحال هي جامدة

غير مؤوّلة بالمشتق، وتسمى بالحال الموطئة، وهي التي تكون موصوفة، نحو قوله تعالى (فتمثل لها بشرا سويا). ولما كانت الحال هي نفس صاحبها في المعنى اقتضى ذلك أن تكون (قرآنا) تعني آيات الكتاب نفسها، فكيف يُقبَل بعد ذلك المعنى الذي ادعاه المؤلف، وهو أن (آيات الكتاب فُصِل بعضها عن بعض ووُضِع بينها القرآن) فهذا المعنى خارج التشكيل اللغوي للآية، ولا علاقة له بتركيبها النحوي لا من قريب ولا من بعيد، فلو أن العبارة في الآية جاءت على النحو التالي (كتاب فُصِلت آياته بقرآن عربي) لكان معنى المؤلف صحيحا، بيد أن هذا التركيب لم يُذكر، ومن هنا يكون السيد المؤلف قد أتى بمعنى لتشكيل لغوي آخر استمده من خياله الخصيب لا من القرآن.

وبما أن السيد المؤلف وجد أن هناك تداخلا بين آيات المحكم وآيات المتشابه كان لا بد أن يستقصي حسب نهجه سور الكتاب، فإذا به يقرر أن هناك سورة واحدة فقط في الكتاب أتت محكمة في كل آياتها، وليس فيها آيات من المتشابه (أي من القرآن)، وهي سورة التوبة [٧٣]، وهي عنده السورة الوحيدة التي لم تبدأ بعبارة (بسم الله الرحمن الرحيم) والشيء الطريف هنا أنه يعلل عدم ابتدائها بالبسملة تعليلا مضحكا، إذ يرى أن السبب في ذلك هو أنها تخلو من آيات المتشابه، فعنده أن الآيات المتشابهات كلها آيات رحمانية، فلما خلت سورة التوبة من المتشابه الرحماني لم يعد بالإمكان أن يكون اسم الرحمن في البسملة مبتدئا سورة التوبة!

والسؤال الذي يجب أن يسأل هنا هو: مادامت آيات المتشابهة هي الرحمانية، وآيات المحكم غير رحمانية، فما عساها تكون؟..

وبعبارة أخرى: إذا لم تكن المحكمات آيات رحمانية فهل تراها آيات شيطانية؟.
نقول هنا تحديدا لأن السيد الباحث جعل مصطلح الشيطان هو الطرف المقابل النقيض لمصطلح الرحمن[٧٤]!

ولكن هلا عرفنا كيف كان المتشابه رحمانيا ولم؟

لقد توصل السيد المؤلف إلى أن المتشابه رحماني مستدلا بالآية (الرحمن علّم القرآن) بعد أن فسرها تفسيرا غريبا ، يقول "إن آية (علّم القرآن) لاتعني أنه علمه للآخرين بمعنى العملية التعليمية ، ولكنها تعني أنه وضع اسم الرحمن علامة للقرآن لكي يميّز"[٧٥] . .

وهنا لابد أن نبين أنه إذا كان اسم الرحمن علامة للقرآن حسب رأيه ، وجب بالضرورة أن تكون كلمة (الرحمن) مجردة من دلالتها على الذات الإلهية في هذا الموضع ، ويكون المقصود منها لفظها فحسب ، لأنه لايعقل أن يكون الله هو العلامة فيتحد الواضع بالموضوع . .

فإذا كان لفظة (الرحمن) علامة ميزت القرآن . . فكيف لعلامة أن تخلق الإنسان وتعلمه البيان ؟ . .

إن المؤلف يتجاهل السياق الذي وردت فيه الآية تماما ، والسياق كما نعلم :

(الرحمن ، علم القرآن ، خلق الإنسان ، علمه البيان . .)

وهذا التجاهل لايجوز في منهج يحترم نفسه ، لأن فيه تزييفا لحقائق اللغة ومدلولاتها ، فالكلمة لاتكتسب معناها الكامل إلا في سياقها وارتباطها بما قبلها وما بعدها ، ومتى جردت من سياقها لم يعد لها أي قيمة ، إنما تأخذ قيمتها ودلالتها الحقيقية من خلال التركيب النحوي . . وفي الحقيقة أن هذا هو جوهر نظرية عبدالقاهر الجرجاني فلماذا لم يطبقها الكاتب هنا وهو الذي زعم أنها أحد أركان منهجه؟ بل لم كان يخدعنا و يرهبنا بأسماء رنانة لعلماء اللغة دون أن يطبّق منهجهم؟ . .

معروف في الآية الكريمة أن الجمل : (علم القرآن ــ خلق الإنسان ــ علمه البيان)هي أخبار لمبتدأ واحد هو (الرحمن)الذى تعود إليه الضمائر المستترة لفواعل هذه الأفعال ، ومن هنا وجب أن تكون متساوقة متناسبة خالية من التناقض مكمّلة

بعضها بعضا لتساهم جميعا في أداء المعنى ، وتكون قرائن لفظية تؤكد توجه الدلالة المعنوية إلى وجهها الصحيح .

إن تجاهل السياق على هذا النحو هو مسخ للغة وتشويه لما تحمل من معان ، بل هو قبل ذلك تحطيم لنظرية الجرجاني التي أكد المؤلف أنه اعتمدها في منهجه . ترى ألا يعني هذا كذبا على القارىء ، وتضليلا له ، وإرهابه بألفاظ كبيرة عن النظريات والمناهج اللغوية والدقة العلمية ؟ . .

والسيد الباحث لايقف عند هذا الحد ، بل يتجاوزه إلى ما هو أسوأ من ذلك ، فهو يبث فكرة فحواها أن الصحابة هم الذين وضعوا ترتيب السور في القرآن ، وهذا أمر خطير ، ولكن المؤلف يلفه بعبارة دسمة وجميلة توحي باحترام الصحابة ومدحهم لتمرير هذه الفكرة في سياق حديثه عن سورة التوبة ، فيقول : "وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم واعين لهذه الحالة تماما حيث وضعوها سورة لوحدها ولم يعتبروها تتمة لسورة الأنفال (٥٥) . . ".

ترى ألا يعني هذا الكلام أن الصحابة هم الذين رتبوا سور القرآن؟فهم إذا شاؤوا اعتبروا مجموعة من الآيات سورة مستقلة ، وإن شاؤوا اعتبروها تتمة لسورة أخرى حسبما يرون . . .

وهذا من شأنه أن يمهد للقول بأن البشر قد عبثوا بهذا الكتاب السماوي ، فهم الذين رتبوا سوره لتتناسب مع أغراضهم . . ثم يقال ومن هؤلاء الصحابة أصلا ؟ إنهم رجال كأي رجال وليسوا أنبياء معصومين يوحىٰ إليهم ، وهذا صحيح ، ومن ثم لايمنع ذلك أن ينبري أحدهم ليقول : أنا أرتب سور القرآن على نحو آخر يكون هو ترتيبها الحقيقي ، والصحابة ليسوا بأفضل مني ماداموا بشرا يصدر عنهم الخطأ والصواب . . . إلخ .

والحق ان الخلاف (في أن هنا لك قسما ضئيلا من القرآن كان ترتيبه اجتهاديا)

ليس حديث العهد ، ولكنه يعتمد على حديث ضعيف جدا ، إن لم يكن باطلا ، يتفرد بروايته (يزيد الفارسي) المذكور في الضعفاء عند البخاري ، وقد علق عليه العلامة الجليل أحمد محمد شاكر وقال : إنه حديث لا أصل له .

ونشير هنا إلى أن الدكتور شحرور لم يعتدّ كثيرا في كتابه بالأحاديث حتى الصحيحة منها ، فهو يشك بأي حديث ، وإن ذكر حديثا ـ على ندرة ذلك ـ يسبقه بعبارة (إن صح) ولو كان صحيحا ، فهل تراه ههنا يعتدّ بحديث باطل ؟ فتأمل . .

ولكن لماذا تداخلت الآيات المتشابهات بآيات الأحكام ؟ وما الغايات التي فصل الكتاب من أجلها على هذا النحو ؟ . .

إنه سؤال يطرحه المؤلف ليجيب عنه ، فيطرح من خلال تلك الإجابة فكرة خطيرة فحواها أن الآيات المحكمات قابلة للتزوير والتقليد ، وليس فيها أي إعجاز ، لذلك كانت الآيات المتشابهات موزعة بين آيات الأحكام لتحفظها من التزوير والإضافات والنقصان[11] فعدد الآيات وترتيبها في السورة المؤلفة من محكم ومتشابه أصبح مضبوطا تماما وكذلك موقع كل آية أصبح مضبوطا ، بسبب ذلك التداخل .

أولا : إن الادعاء غير المبرهن عليه سخف ولا قيمة له إطلاقا ، صحيح أن المؤلف قد ساق آية استند عليها ، وهي (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه)[11]

إلا أننا أوضحنا فيما سبق معنى (ما بين يديه) الدال على ما سبق وتقدم من الكتب السماوية ، وأثبتنا ذلك بقرائن لفظية وشواهد لغوية ، ونضيف ههنا أن كلمة (الكتاب) الأولى تشير إلى كتاب المسلمين ، والثانية إلى الكتب السماوية السابقة بدلالة (مابين يديه) ، وبالاعتماد على السياق العام قبل الآية الذي يؤكد هذا المعنى ، وهو عليه قرينة ، إذن كلمة (كتاب) الثانية هي دال على مدلول آخر غير الذي تدل عليه

الأولى ، ولو كانتا بمعنى واحد لوجب إضمار الثانية والتعويض منها بضميرها الغائب ، وإلا كان ذكرها ضربا من العبث والركة ، ولايستقيم التركيب معه . .

ثانيا : كلام السيد المؤلف السابق يفضي إلى أن الله سبحانه قد فاته أن يصون سورة التوبة من التزوير والتقليد ، إذ جعل كل آياتها محكمة ، ولم يداخل فيها آيات متشابهات لتحفظها وتصدقها ـ مما يعني جواز الطعن في سورة التوبة كاملة لخلوّها من الحافظ الرقيب ـ . .

ثالثا : معروف أن آيات الكتاب جميعها لايمكن أن يعتريها أي تحريف أو تغيير ، وهي غير قابلة للتزوير ، فكيف تكون كذلك والكتاب كله كتب في عهد الرسول (ص) وقد أملاه بلسانه على كتبة الوحي الذين أحصاهم المستشرق الفرنسي ريجي بلاشيرRegis Blachere في كتابه المدخل إلى القرآنintroduction au coran فبلغوا عنده أربعين رجلا ، كانوا يكتبون الآيات على رقاع من الجلد أو الكاغد ، وعلى صفائح الحجارة المسماة باللخاف ، وعلى جرائد النخل (العسب) إلى ما هنالك من وسائل الكتابة التي كانت متوافرة عهدئذ ، أضف إلى ذلك حفاظ القرآن الذين لايحصون عددا ، وقد حفظوه عن ظهر قلب ، وكان منهم المهاجرون والأنصار وأمهات المؤمنين ، وكلهم استظهروا الكتاب في صدورهم وعرضوه على الرسول عليه السلام . . . الخ .

بعبارة مختصرة : إن القرآن الكريم وصل إلينا عن طريق التواتر القطعي عن لسان الرسول قراءة وسماعا وكتابة ، والتواتر يفيد العلم اليقيني القطعي الذي لا يحتمل غيره . . فكيف تكون آيات الاحكام بعد ذلك قابلة للتزوير أو التقليد ؟..

رابعا : بيد أن السؤال الأهم الذي يجب أن يطرح : ماذا يترتب على كلام المؤلف السابق وإلام يفضي ؟

ونجيب بعبارة واضحة انه يفضي إلى الطعن في القرآن ومصداقيته ، لأنه يشيع فكرة قابلية آيات المحكم للتزوير ، ولا يغرنا أنه غطى هذه الفكرة بزعمه أن آيات المتشابه قد توزعت بين آيات المحكم لتكون حافظا ورقيبا عليها من التزوير ، فهذه خدعة بارعة ، لأن آيات المحكم إن كانت قابلة للتزوير - كما يدعي - فلن يحميها من ذلك لاتداخل المتشابه فيما بينها ولا ترتيبها ولا موقعها . . وهنا نقطة دقيقة جدا وهي بالغة الخطورة ، فالسيد الباحث في هذه المسألة يطرح عليك فكرة خطيرة لا أساس لها من الصحة ، ثم يعطيك ما يوهم أنه مصاد لها وأنه حاجز يمنع تحقق الفكرة ، ولكن الحقيقة أن هذا الحاجز هش وهزيل للغاية ، وسرعان ما يسقط وينهار لتبقى الفكرة قائمة ، بل لتزداد قوة وتأثيرا في المتلقي ، ومن ثم ينقلب هذا الحاجز من حافظ ورقيب إلى داعم للنقيض يساهم في ترسيخ فكرة التزوير .

ونشرح المسألة أكثر للقارىء الكريم ونقول : إذا جاء أحدهم واستطاع - اعتمادا على طرح المؤلف - أن يبطل هذا الحافظ ويثبت عدم جدواه ، أفلا يمكن القول بتزوير الآيات وتحريفها ما دامت قابلة لذلك في الأصل ؟ وما أسهل إبطال ذلك الحافظ الرقيب ، وما أيسر إثبات عدم جدواه !

فيا ترى ماذا سيفيد تداخل المتشابه وتقسيم الآيات والسور إذا حصل تغيير أو تزوير في الآية من داخلها دون المساس بذلك التداخل والتقسيم ؟

ألا يستطاع والأمر كذلك أن يقال مثلا في آية المحارم (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم)(٧٩) إن أصلها هو (ما حرمت عليكم أمهاتكم . . .) ويحافظ في ذلك على موقع الآية وترتيبها وعلى تداخل المتشابه ؟ . .

الإله ذو العلم الرياضي :

عندما يصل السيد الكاتب إلى الحديث عن علم الله تبدأ ضحالة ثقافته

تكشف لتظهر لنا قصورا في الفهم وتسطحا في التفكير . فقد رأى أن علم الله بالموجودات هو علم كمي بحت[٨٠] ، هو علم رياضي[٨١] ، وقد فهم كمال المعرفة عند الله على أنها "علم بكلية الاحتمالات التي يمكن أن يسلكها الإنسان"[٨٢] ، فتصرفات الإنسان هي من الاحتمالات الداخلة في علم الله ولايعلمها مسبقا . .

ترى ألاينطبق هذا على علم الإنسان أيضا؟ فبم كان الإله إلها إذن؟ . .

فهلاّ سألنا عن أدلة السيد المؤلف التي دلّته على أن علم الله علم رياضي ، يأتينا الدليل الساطع القاطع المحترم للعقل فيقول : "دلّنا على ذلك العقل المصوغ من روح الله"[٨٣] وأيضا : "لأن الرياضيات اليوم هي أرقى العلوم"

هكذا إذن . (العقل المصوغ من روح الله)! ألا يحق لنا أمام هذه العبارة أن نسائل عن معنى قول السيد الباحث في ثنايا كتابه عن الدقة العلمية حين قال : "دقة المصطلحات في الكتاب ترقى إلى أدق المستويات العلمية سابقا وحاليا ومستقبلا"؟ . .

أم أن (العقل المصوغ من روح الله) هو من مقتضيات الأرضية العلمية لمعارف القرن العشرين التي طالما حدثنا عنها المؤلف ساخرا من الفقهاء والمفسرين المتقدمين؟

ما هو (روح الله)؟ وهل لله روح؟ وكيف يصاغ عقل من هذا الروح؟ إن هذا الكلام لا يحمل أي مسؤولية علمية ، وليس له بُعْدٌ منطقي أو إلزام نظري . وكذلك قوله بأنّ (الرياضيات اليوم هي أرقى العلوم ولذلك كان علم الله علما رياضيا) . فإذا كانت الرياضيات هي أسخف العلوم فهاذا ستعمل بعلم الله الرياضي؟ .

ثم إذا كان علم الله بالموجودات علما كميا بحتا فمن عنده العلم الكيفي إذن؟ . .

إن الشيء المثير للاستغراب أن السيد المؤلف في كل ذلك لايقدم لنا شيئا مقنعا

مشفوعا بأدلة حقيقية واستنتاجات منطقية، وعوضا من ذلك يأتينا بسيل من الآيات القرآنية دون أن يكون فيها مايلزم نظريا أو منطقيا. ومن فساد منهجه؛ أنه يسوق آيات هي في الحقيقة تؤكد خلاف رأيه، وكأنه بذلك يريد أن يستل من القارئ، مايمكن أن يستند عليه إذا ما أنكر رأيه، وذلك بعد أن يجيّر الآيات لمصلحة المعنى الذي وضعه لها. تقول الآيات:

(علم أن لن تحصوه ...)[161]

(علم الله أنكم ستذكرونهن ...)[162]

جليّ في هذه الآيات أن علم الله وقع على شيء مستقبلي، وكان كيفيا لاكميا، بدلالة التركيب النحوي للاثنين، فالعلم أتى بصيغة الماضي، والمعلوم أتى بصيغة المضارع المسبوق بحرف استقبال (السين+لن) فأصبح زمنه المستقبل، ثم إن دلالة التشكيل اللغوي تمنع أن يكون هذا العلم علم احتمالات بسبب من تخصيص الفعل وتحديد ماهيته (الإحصاء والذكر...)، فهذه الأمور هي أدلة منطقية وقرائن لفظية تدل على علم الله المستقبلي الكيفي. ثم إن هنالك أمرا آخر يجب ألا يغيب عن الذهن هو أن علم الاحتمالات هذا ليس علما، بل هو توقع، لأن العلم يقين، والتوقع هو حصول أحد الاحتمالات المفترضة.

إن الفهم القاصر المسطح للباحث يتجلى في اعتقاده بوجود تعارض بين علم الله بما سيفعل المرء في المستقبل وبين حرية اختيار الإنسان، وهو لايكتفي بذلك، بل يسخر ويهزأ بالاعتقاد بعلم الله المستقبلي ويسميه بالكوميديا الإلهية فيقول: "... لو كان يدخل في علم الله منذ الأزل ماذا سيفعل زيد في حياته الواعية وماهي الخيارات التي سيختارها... فالسؤال لماذا تركه إذا كان يعلم ذلك؟"[163].

فإذا كانت الإجابة القول إن زيدا هو الذي اختار لنفسه هذه الأفعال، فإن السيد المؤلف يرد قائلا: "إن هذا الطرح لايترك للخيار الإنساني الواعي معنى، وإنما يجعله ضربا من الكوميديا الالهية مهما حاولنا تبرير ذلك"[164]...".

والحق أن هذه المسألة هي من السذاجة بحيث لانحتاج إلى مثل هذا النقاش، ولا ندري كيف فهم السيد الباحث أن علم الله المسبق لأفعال الإنسان يتعارض مع حرية اختيار الإنسان.. بل لاندري كيف سنبسط له المسألة حتى يفهمها..

أيا ترى.. لو استطاع زيد أن يشاهد فيلما لم يشاهده أحد سواه من البشر، ثم عُرِض هذا الفيلم فيما بعد أمام الناس، فإذا بزيد يقول إن البطل سيفعل كذا وكذا، وإن رفيقه سيختار كذا وكذا، وإن خصمه سيكون منه كذا وكذا.. فهل علْمُ زيد المسبق بتفاصيل الأحداث وبكيفيّتها هو الذي أجبر أصحاب هذه الأحداث أن يفعلوها؟! ويضرب مثالا آخر فيفرض أن قسما من أقسام الشرطة استطاع ـ بفضل عناصره السرية ـ أن يعلم بتفاصيل عملية سطو ستجري من قبل عصابة ما بعد عدة أيام، فاستعدت الشرطة لذلك ونصبتْ كمينا.. وفعلا جاءت العصابة وقامت بالسطو، ثم قبضتْ عليها الشرطة بالجرم المشهود.. فهل علمُ الشرطة المسبق بما ستفعله العصابة هو الذي أجبر الأخيرة على السرقة والسطو؟ وهل تعارض علم الشرطة المسبق مع حرية اختيار العصابة؟..

إنّ العلم صفةٌ كاشفةٌ لامؤثرةٌ، وهذه حقيقة معروفة ما كان يجدر أن يجهلها السيد المؤلف.

ثم إن الله إذا كان إلها حقا فيجب أن يستطيع بقدرته ـ التي يفترض أن تكون مطلقة ـ أن يتجاوز قوانين الزمن الماضي والحاضر والمستقبل. فالزمان يخضع له الإنسان وبقية المخلوقات دون الإله، فإذا كنا نؤمن بأن من نتحدث عنه هو إله؛ فيجب ألا يعجز عن تجاوز قانون الزمان وهو الذي أوجده أصلا؟ أيعقل أن يخضع الخالق لما خلق؟..

ولانظن بعد شرحنا أن ثمة عاقلا يعتقد أن الاطلاع على أحداث المستقبل يتعارض مع حرية اختيار الانسان.

وأما الكائن الذي يتحدث عنه السيد المؤلف والذي سماه إلها، وجعل علمه علم احتمالات بحتا، وجعله عالما رياضيا ينقصه العلم الكيفي، ويعجز عن علم ما سيكون من أفعال، ويخضع لمخلوقاته إذ ينضوي تحت قانون الزمن، فهذا الكائن لانظن أنه إله؛ بل هو عبد اخترعه المؤلف..

القرآن والفلسفة الماركسية

في فصل جدل الكون تتضح المنطلقات الحقيقية للسيد المؤلف، والأسس التي يعتمدها في فهمه وقراءته للقرآن.. وهي المبادئ الماركسية، وهو يتشبث بقوانين الديالكتيك على الرغم أنه لم يتعمّق في فهمها واستيعابها، ويؤكد للقارئ أنه يستنبط قوانين الديالكتيك وصراع المتناقضات من القرآن، بل إن اسم (القرآن) جاء من الاستقراء، أي استقراء النظرية الماركسية، يقول: «... سميت آيات النبوة قرآنا من الاستقراء، فمن القرآن نستقرئ النظريات العلمية المادية والتاريخية»[111]..

وهنا يبرز بوضوح أن السيد المؤلف يريد أن يقسر افتراضاته وآراءه الشخصية المسبقة على اللغة والقرآن، مما يجعلنا نتأكد أكثر أن هذه القراءة المعاصرة ليست قراءة للقرآن وآياته، وإنما هي قراءة لإيديولوجية المؤلف التي ليس لها مسوغ علمي حقيقي، وإلا كيف كان القرآن من الاستقراء؟.. وكيف يُشتق المصدر المجرد من المصدر المزيد بثلاثة أحرف؟.. ثم إن الاستقراء - قبل ذلك - هو من مادة أخرى مستقلة؛ هي مادة (قري)، ونقول استقرى يستقري بالياء لابالهمزة... هذه أمور من بديهيات اللغة ومسلماتها، فإذا كان يجهلها المؤلف فهي كارثة، وإذا كان يتجاهلها فالكارثة أشد وأخطر.

ثم ما الإلزام النظري في استقراء النظرية المادية التاريخية من القرآن دون أن نستقرئ نظريات (ديكارت) أو (كانت) أو غيرهم؟ أم أن فلسفة ديكارت مثلا لم تك علمية؟..

مانريد أن نقوله ونؤكده هو أن السيد المؤلف يريد أن يبث اعتقاداته الخاصة مطلقا من خلفيته الإيديولوجية لامن القرآن؛ نافيا في ذلك كل ماسواها، وهذا الإكراه والتجيير أوقعه في خلط علمي وفكري أولا؛ وفي تناقض منطقي ثانيا فأما الخلط العلمي والفكري فيتمثل في أنه جعل الفلسفة الماركسية من الاكتشافات العلمية المتعلقة بقوانين الكون ونواميس الوجود، في حين أنها فلسفة وضعية من صنع البشر، لها مكامن قوتها التي لاتنكر، ولها بؤر ضعفها التي لاتجحد؛ كأي فلسفة وضعية عرفتها البشرية، فما يمكن استقراؤه من القرآن إنما يتعلق بقوانين الخلق ونواميس الكون التي لم يضعها الإنسان بل اكتشفها اكتشافا في الطبيعة وموجوداتها ببحثه ودراسته، كما في تكون الجنين ومراحل نموه وتشكل خلاياه العظمية ثم اللحمية[11] وما شاكل ذلك . . ولايتعلق بفلسفات وضعية وضعها فلان ثم نقضها علان

أما التناقض المنطقي فهو يسفر عن وجهة من خلال طرفين، الأول أن فلسفة ماركس تنفي ـ كما نعلم ـ وجود الله والدين، والثاني أن الله ـ حسب رأي المؤلف ـ يعترف بفلسفة ماركس، وهاهو يعبّر عنها في قرآنه ويحتويها.

فكيف تسنّى للمؤلف أن يجمع الماركسية . والإسلام في غمد واحد يستنبط من القرآن؟ إن أحدا لا يجهل مقولات الماركسية الأساسية (لا إله والكون مادة) وكذلك قول ماركس الشهير: "الدين زفرة الكائن المثقل بالألم، وروح عالم لم تبق فيه روح . إنه أفيون الشعب . . ونقد الدين هو الخطوة الأولى . . . "

وعندما يصطدم السيد المؤلف بحاجز اللغة في محاولته قسر آيات القرآن على استيعاب القوانين الديالكتية لايتردد مطلقا في أن يلوي عنق اللغة، ويحطم أنظمتها ويجرد اللفظة من دلالتها الحقيقية، ثم يمنحها دلالة من عنده تتناسب والقانون المادي للديالكتيك، فإن عجز عن ذلك عدّل قليلا من المبدأ الماركسي ليتمكن من التلفيف ـ كما سنفصّل فيما بعد ـ لدرجة يشعر فيها القارىء أن القرآن لم ينزل إلا ليعبّر عن الماركسية وقوانينها المادية، وليدعمها ويثبت صحتها.

ولإيضاح هذه المسألة سنعرض أولا بإيجاز شديد القوانين الديالكتيكية للفلسفة الماركسية على نحو مجرد، ثم نعرض أفكار السيد المؤلف ومحاولاته في تطويع آي القرآن وليّها، ثم نناقشه في أدلته وطرق محاكماته و استنتاجاته.

إن قانون وحدة الأضداد وصراعها يُعتبر لب الديالكتيك كما نعته لينين. ويبين هذا القانون المصدر الداخلي للتطور والحركة الذاتية لأشياء الواقع وظواهره. فهو التعبير الشامل عن السمة الداخلية للأشياء. فتطور الشيء يقوم على تناقضه الداخلي. والتناقض هو سمة الأشياء ويشكل التناقض الديالكتيكي وحدة مادية تمكّن الأضداد من التفاعل. ثم يتحول أحد المتضادين إلى الآخر وينفيه أو يلغيه في الآن ذاته. ويؤدي حل التناقض المتطور إلى تغير نوعي.

أما قانون نفي النفي فمن مستلزماته أنه ذو طابع داخلي، وأن كل ضد إنما يأتي نفيا لضد آخر. وهذا النفي يكون إلغاء لسابقه مع المحافظة على مضمونه الإيجابي. فالنفي الجديد لايلغي القديم مطلقا، بل يطور إيجابياته. ومن ثم يشكل التطور حركة إلى الأمام. فقانون نفي النفي يمثل الطابع الحلزوني الصاعد للتطور.

ويشكل هذان القانونان مع قانون التغيرات الكمية المؤدية إلى تحول نوعي القوانين الأساسية للديالكتيك المادي الذي يعتبر جوهر الفلسفة الماركسية.

وحسنا هنا لنعود إلى أطروحات السيد المؤلف تحت ماسمّاه (الجدل الداخلي في الشيء الواحد) إذ يقول: «إن قانون صراع المتناقضات الداخلي.. يقوم على علاقة تجاذب وتنابذ يؤديان إلى حركة ضمن الشيء نفسه ينجم عنها تغير شكل الشيء باستمرار.. أي هلاك شكل (كل شيء هالك الا وجهه)»(١٠).

ويقول: «.. وفي هذا الصراع يكمن السر في التطور والتغير المستمرين في هذا الكون مادام قائما. هذا هو مايسمى بالحركة الجدلية الداخلية والتي أطلق عليها في

بعض الترجمات مصطلح النفي ونفي النفي وقد أطلق عليها القرآن مصطلح التسبيح: (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم).. وقوله (سبح لله مافي السموات وما في الأرض)[٩٠].

فالقرآن إذن قد صاغ قوانين الديالكتيك في آياته، وهكذا بكل بساطة يلتقي القرآن مع الماركسيين، بل يدعم آراءهم ويعبّر عن أفكارهم، ويطلق على مادتهم مصطلح التسبيح، وبذلك غدا تسبيح الله هو القانون الديالكتيكي نفي النفي، ويقول المؤلف صراحة: إن قولنا (سبحان الله) هو إقرار العاقل بقانون الديالكتيك هذا.

إن السيد المؤلف يلقي بمعتقداته وافتراضاته وتصوراته في كتابه بعيدا عن القرآن وآياته، وبعد ذلك يقول: (وقد عبّر القرآن عن ذلك بقوله... وقد جاءت الصياغة المثلى لهذه الفكرة في قوله تعالى...) دون أن يكون هناك أي رابط منطقي بين افتراضات الكاتب وآيات القرآن، ودون أن يخبرنا كيف عبّر القرآن عن ذلك، ومن هنا نستنتج أنه يستخدم طريقة خادعة، من الخطأ الفادح القول بأنها منهجية أو علمية، فكل مافي الأمر أنه يجعل من آيات القرآن غطاء له ولأفكاره، ومن ثم يتميع الموقف الفكري ويتجوف ويخرج من إطار النزاهة والموضوعية. وفي مثل هذه الحال يكون باستطاعة أي شخص أن يقول ويتخيل ما يشاء، ثم في النهاية يدّعي أن حمولته إنما استمدها من آيات القرآن ليعطيها صفة الشرعية ويصادر بذلك الآخرين. أما السؤال عن ماهية هذه العلاقة المرجعية وعن الآلية التي تم بها ربط الأطروحة بآيات القرآن فهذا مالا نجد له جوابا في كتاب المؤلف، بل لا يجوز أن يُسأل عنه هنا، لأنه في الحقيقة سؤال عن سمة المنهجية والعلمية.

وقد يتساءل القارىء الكريم: أليس ثمة تشكيل لغوي للآيات يمكن أن نُحلّل منطقيا فيكون ضابطا لمثل هذه الشطحات التي تجعل من التسبيح قانونا ماركسيا هو نفي النفي؟

نقول بل ولكن السيد المؤلف لوى عنق اللسان العربي فقال: والتسبيح جاءت من (سبح) وهو الحركة المستمرة كالعوم في الماء

ومثل هذا الكلام لايمكن أن يصدر عن أي شخص يعقه في علوم اللغة العربية، أو كأن السيد المؤلف أراد أن يوهم القارئ، بأدلة مريبة مدعيا أن فهمه للقرآن يستند إلى خصائص اللغة العربية لا إلى ماركس ولينين!

فأولا:

إن دلالة المفردة شيء، وأصل جذرها أو مادتها شيء آخر، فصحيح أن التسبيح جذرها (سبح)، ولكن معناها مختلف تماما، ومن غير المعقول أن تشرح الكلمة بمعنى كلمة ثانية.

ثانيا:

إن المعنى المعجمي لكلمة التسبيح هو التنزيه عن كل ما لايليق كما تنص معاجم العربية [٤٠] بما فيها المقاييس، ألم يزعم المؤلف أنه اعتمده أساسا فأين هو الآن؟ أم تراه كان مخدعا في مقدمته؟ ثم أي منهج لغوي هذا الذي ينسف كل معجمات اللغة العربية ويُحمّل اللفظ مدلولا لا يحمله؟ وأما التنزيه فمعناه الإبعاد والتنحية، فيقال. نزّه نفسه عن القبيح تنزيها أي نحاها وباعدها [٤١]، والنزيه هو الكريم البعيد عن اللؤم [٤٢]، وفلان ينزّه نفسه عن الأقذار أي يباعدها عنها [٤٣]، وتنزيه الله تبعيده وتقديسه عن الأنداد والأشباه وعما لا يجوز عليه من النقائص [٤٤].

ثالثا:

إن الحركة والعوم في الماء معنى تدل عليه لفظة (السباحة) لا التسبيح، فما المنطق الذي يجيز مثل هذا الخلط؟

رابعا :

إن العلاقة بين الساحة والتسبيح علاقة بناء صرفي فحسب، فمن الأولى فعل (سبح) المجرد، ومن الثانية فعل (سَبَّحَ) المزيد بالتضعيف، وعلم الصرف والاشتقاق يختص بدراسة الأبنية اللغوية والمعاني التي تترتب عليها، فالزيادة التي في فعل (سَبَّحَ) ـ وهي التضعيف ـ منحت الفعل دلالة جديدة مستقلة تماما عن دلالة الفعل المجرد. والحرف المزيد يفيد هذه الحالة عندما لايكون للفعل المزيد فعلٌ مجرد يشاركه في معناه الأصلي مثل. حَدَثَ وحدَّث ـ حول وحاول. . . .

وأصل هذا الباب أنه إذا دخل على بناء الفعل المجرد حرف زائد لغير الإلحاق فإن الفعل يكتسب حينئذ معنى جديدا، هذا المعنى الجديد يكون على نوعين.

(١) إما أن يكون مركبا من المعنى الأصلي للفعل المجرد مضافا إليه ما اكتسبه من الصيغة الجديدة كالتكثير والمبالغة والمشاركة والتعدية . . .

(٢) وإما أن يكون معنى مستقلا لاعلاقة له بالمعنى الأول إطلاقا كما في (سبّح) وهذا يسمى في علم التصريف: الإغناء عن المجرد، وفيه تنتقل المفردة من حقل دلالي إلى حقل دلالي آخر.

إن العلوم اللغوية هي من الأدوات المعرفية الأساسية التي لا يمكن أن يجهلها أي باحث يريد أن يتصدى لفهم نص لغوي؛ قرآنا كان أو غير قرآن، وإلا كان مثله مثل مَن يقوم بعملية جراحية؛ فيشق جسد المريض وهو لايعرف شيئا عن علم التشريح.

وثمة جانب آخر في المسألة الأساسية التي نعالجها ههنا، وهو أنه إذا أردنا أن نتابع الكاتب من خلال مبادىء الماركسية نفسها نجد تحريفا في القوانين، فلا هو استطاع أن يعبر عن الماركسية بوصفها فلسفة لها ضوابط مفهومية؛ وقد تبنى أفكارها، ولا هو تمكن من فهم القرآن واستيعاب تشكيله اللغوي، فكان الجميع بين آيات القرآن وأطروحات الماركسية ـ من طرف ثانٍ ـ ضربا من العبث والخلط.

فلنقرأ للسيد المؤلف يقول:

" . . . وسيبقى هذا القانون سائدا حتى يهلك الكون المادي لينشأ على أنقاضه كون آخر . . عند النفخة الثانية في الصور التي تؤدي إلى يوم البعث[96] " .

وهنا يخالف المؤلف أهم نقطة في قانون نفي النفي ، وهي أن هذا القانون ذو طابع حلزوني استمراري يجدد الاتجاه الصاعد للتطور والتواصل بين القديم المنفي والجديد النافي ، وهذا لايتناسب مع مرحلة البعث ويوم القيامة والآخرة التي من مستلزماتها الثبات والخلود ، بينما القانون السابق يتطلب نفيا لمرحلة البعث ويوم القيامة ، ثم نفيا ثانيا للنفي الأول للوصول إلى تركيب جديد . . وهلم جرا . . فكيف لفّق بينهما السيد المؤلف؟ ـ لقد قال :

" . . . البعث هو الطفرة النهائية والارتقاء النهائي لهذا الكون ، حيث يتوقف حينئذ في الكون الآخر عمل قانون صراع المتناقضات في الشيء نفسه[97] " .

وهكذا ودون أي مسؤولية علمية ، وبكل استخفاف بعقل القارىء ؛ حلّ العقدة ، فألغى هذا وأقر ذاك ، وأوقف هذا وأعمل غيره .

ومن تمام الحديث عن هذه المسألة جانب أخير ؛ لعله أخطر جوانب هذا الموضوع ، وهو أن السيد المؤلف بعد أن قرر أن تسبيح الله هو قانون نفي النفي الماركسي ؛ أو حركة التطور الجدلية الناتجة عن صراع الأضداد . . أصدر لنا فتوى هامة وهي أنّ مَن يُنكر قانون التسبيح الماركسي هذا فهو مشرك . . فالشرك عنده[98] هو إنكار لقانون التسبيح الديالكتيكي . .

وبذلك أصبحنا جميعا مشركين ، ولا ندري إذْ كان سيطبّق علينا الحد في آية :

(واقتلوا المشركين حيث ثقفتموهم) . .

- الصراع بين الحنيفية والصراط المستقيم :

هذه العقلية الماركسية التي وجدناها في فصل جدل الكون ؛ والتي حوّلت كل شيء إلى متناقضات وأضداد تتصارع حتى في اللغة نفسها وفي آيات القرآن المعتبرة - حسب رأيه - عن قوانين الجدل الديالكتيكي . . هذه العقلية المسبقة جعلته يصل إلى نتائج خطيرة ، أو بالأحرى أراد من خلالها أن يصل إلى تلك النتائج ، وأهمها ما أسماه نظرية الحدود والحدين الأعلى والأدنى ، ومن ثم خرج السيد المؤلف بمجموعة من الفتاوى شرّع من خلالها كثيرا من القضايا تتعلق بعمل المرأة ولباسها وتقسيمات الإرث والربا وما إلى ذلك . . ومن المعروف منطقيا أنه إذا كانت المقدمات فاسدة كانت كل النتائج باطلة ، فلنرَ كيف توصل إلى نظريته الفقهية .

يرى السيد الباحث أن فهم الدين الإسلامي فهما معاصرا والاقتناع بصلاحيته لكل زمان ومكان لايكون إلا إذا آمنّا بوجود صفتين أساسيتين للدين الإسلامي ، هما الاستقامة والحنيفية المتناقضتان[99] ، حيث يكمن فيهما جدل التشريع وتطوره ، فالاستقامة جاءت في قوله تعالى :

- اهدنا الصراط المستقيم[100] . .
- قل إني هداني ربي إلى صراط مستقيم[101] . .
- وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه[102] . .
- وهديناهما الصراط المستقيم[103] . .

وأما الحنيفية فقد جاءت في قوله :

- إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين[104] . .
- ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين[105] . .
- فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها[106] . .

إلى آخر هذا السيل من الآيات . . ثم يشرح كلمة الحنيف على أنها تعني الميل

والانحراف والتغير والتذبذب، وكلمة المستقيم على أنها الانتصاب والاستقامة، وأن الاستقامة ضد الانحراف. ثم يتابع في أن قوة الإسلام تكمن في استقامته وحنيفيته حيث يتولد عن هذين النقيضين مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع . .

فالحنيفية أو صفة الميل والانحراف والتغير هي في التشريع والعادات والتقاليد، أما الصراط المستقيم فهو الثوابت التي جاءت لتشكل علاقة جدلية مع متغيرات الحنيفية، وهنا يكمن التفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول؛ المستقيم والحنيف؛ في الدين الإسلامي"[106].

وبعد . . فهل هذا الكلام يحمل أدنى مسؤولية علمية؟ وهل يستند إلى أسس منطقية غير افتراضات حتمها اعتقاده بالماركسية حتى حيّر آيات القرآن لمصلحة تناقضات الماركسية وصراعاتها؟ . .

فنظر إلى طوفان الآيات التي ساقها قبل أن يبهر أعيننا بها، هل حلّلها واستخرج معانيها ودلالاتها لنرى هل تعبر عن أطروحاته؟

لم يعد يخفى على أحد هنا أنه يضع الأفكار مسبقا، ثم يسوق الآيات والآيات مسبغا عليها لمسة ماركسية لتعبّر عن أطروحاته المسبقة، أما البحث الموضوعي والمنهج العلمي فهيهات أن نلمح له أثرا إلا في المقدمة الإرهابية . .

وكأنّ السيد الباحث يفترض في نفسه أنه يخاطب أناسا جاهلين، فهو يستخف بعقل القارىء استخفافا يزري بكل منطق علمي . . فلنأت إلى رأيه القاضي بأن الدين الإسلامي ذو صفة حنيفية أي مائلة ومتذبذبة ومتغيرة؛ ذاكرين قوله بأن "أكبر خطأ ارتكب في الفقه الإسلامي هو نزع الصفة الحنيفية منه"[108] . . " .

ولنسأل بعد ذلك:

هل يكون وجود كلمة (حنيف) في مجموعة من الآيات دليلا على أن صفة الدين

الإسلامي هي الصفة الحنيفية بمعنى صفة الميل والانحراف في التشريع ؛ والتي يقول عنها صفة التغيّر؟ هذه النقطة جوهرية جدا، فإن صحّتْ صحّ كلام السيد المؤلف وثبَتتْ نتائجه، وإذا بطلت بطل كل ما أتى به المؤلف استناداً عليها.

ودراسة هذه المسألة ليست بعزيزة، فلا يصعب أن نجمع كل آيات القرآن التي وردت فيها كلمة (حنيف)، ثم نحدد معناها بدقة متناهية ؛ ومن خلال منهج المؤلف نفسه الذي خدع القارىء به في مقدمته ؛ حين زعم أنه اعتمد على خصائص اللغة العربية ؛ وعلى الشعر الجاهلي ؛ وعلى نظرية الجرجاني ؛ وعلى المعجمات وخاصة المقاييس، ونحن لن نعتمد على غير ما ذكر، ولذلك سندرس هذه المفردة من خلال ثلاث مستويات : نحوية سياقية، وصرفية، ومعجمية، ثم نخرج بالنتائج :

(١) المستوى النحوي والسياقي :

وردت كلمة (حنيف) عشر مرات في القرآن الكريم في عشر آيات[١٠٩]:

(١) . وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا، قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين .

(٢) . ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين .

(٣) قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين .

(٤) ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا .

(٥) إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين .

(٦) . قل إني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين .

(٧) وأن أقم وجهك للدين حنيفا ولا تكوننّ من المشركين .

(٨) ان إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفا ولم يك من المشركين .

(٩) ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين .

(١٠) . فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها .

لقد عادت (حنيفا) في الأيات على إبراهيم عليه السلام في ثمان منها، فكانت حالا له ست مرات، وخبرا لـ (كان) مرتين ٢+٨. وعادت في الآيتين الباقيتين ١٠+٧ إلى محمد عليه السلام، وكانت حالا له.

والحال هي وصف يُذكر لبيان هيئة صاحبه، إذا كانت حالا مؤسِّسة كما في (حنيفا)، وهي ههنا أيضا حال ثابتة الوصف لا متنقلة.

كما يلاحظ أن (حنيفا) قد أُتبِعَتْ في معظم الأيات بنفي الشرك عن صاحبها؛ مما يشعر أن الحنيف خلاف المشرك، ويؤيده قوله: كان حنيفا مسلما.

كما أن السياق يدل على أن (حنيفا) كانت لتحديد ملة إبراهيم عليه السلام، وقد سُبقت في معظم الأيات بلفظة الملة، فإذا كانت (حنيفا) حالا من المضاف إليه (إبراهيم)، فإن الملة كانت هي المضاف، ولا يخفى على أحد أن بين المضاف والمضاف إليه من التلازم مايجعلهما بمنزلة الاسم الواحد.. (فالملة) اكتسبت تعريفا وتحديدا معنويا من إضافتها إلى (إبراهيم) المبينة هيئته بالحال (حنيفا).

(٢) المستوى الصرفي:

حنيف: هي صفة مشبهه على وزن فعيل، والصفة المشبهة هي اسم مشتق يدل على ثبوت صفة لصاحبها ثبوتا تاما، وتدل على أربعة أمور مجتمعة:

أولها: المعنى المجرد الذي يسمى الوصف.

ثانيها: الذات أو الشخص الذي لايقوم المعنى المجرد إلا به، ولايتحقق وجوده إلا فيه، وهو صاحب الوصف.

ثالثها: ثبوت هذا المعنى المجرد ـ أي الوصف ـ لصاحبه ثبوتا عاما في الأزمنة الثلاثة جميعا.

رابعها : ملازمة هذا الثبوت المعنوي العام للموصوف ودوامه، فلا يكون حادثا أو طارئا، وإنما أمرٌ دائم يلازم صاحبه

(٣) المستوى اللغوي المعجمي :

الحنف : الاستقامة، وإنما قيل للمائل الرجل أحنف تفاؤلا بالاستقامة(١١٠).
الحنيف : المستقيم. قال الشاعر:

تعلّمْ أنْ سيهديكم إلينا   طريق لايجور بكم حنيف (١١١)

الحنيف : الثابت على دين الإسلام (١١٢)
- المسلم الذي يتحنف عن الأديان.
- المخلص.
- المسلم وقد سمي المستقيم بذلك(١١٣).
- المائل إلى الدين المستقيم، والناسك، والمستقيمُ الطريقةِ(١١٤).
- كلّ من حجّ أو كان على دين إبراهيم (ص) (١١٥).
- هو الذي يستقبل قبلة البيت الحرام على ملة إبراهيم.
- هو من أسلم لأمر الله تعالى ولم يلتو في شيء، وقيل : كل من أسلم لأمر الله تعالى ولم يلتو في شيء فهو حنيف (١١٦).
- هو المسلم، وقد كان في الجاهلية يقال لمن اختتن وحج البيت : حنيف، لأن العرب لم تتمسك في الجاهلية بشيء من دين إبراهيم غير الختان وحج البيت، فكل من اختتن وحج البيت قيل حنيف، فلما جاء الإسلام تمادت الحنيفية، فكان الحنيف هو المسلم.

وهنا ننتهي إلى نتيجة هامة وهي أن كلمة (الحنيف) تعني :

الثبات والاستقامة وعدم الالتواء والإخلاص واتباع ملة إبراهيم.

وهذا يفضي إلى أن صفة (الحنيف) الواردة في الآيات المذكورة ليست ضد الصراط المستقيم وليست مناقضة للاستقامة حتى تتصارع معها وفق قانون صراع الأضداد الماركسي كما أراد الكاتب . . ولايمكن في حال من الأحوال أن تكون (الحنيف) صفة منحرفة متغيرة متذبذبة ؛ لأنها تعني عكس هذه المعاني تماما ، كما أوضحنا من خلال أضخم معجمات العربية ، والمقاييس على رأسها . . إلا إذا أردنا أن تنسف المعجمات جميعا ونسحق خصائص اللغة العربية وعلومها تحت الأقدام ، وعندئذ لايصحّ أن يدّعي السيد الباحث أنه يستند إلى آيات القرآن ؛ لأنه إنما يستند إلى أفكار الماركسية ؛ ناسفا كل قوانين اللغة وأنظمتها . .

أما علم الرياضيات فقد أقحمه السيد المؤلف إقحاما ليرهب القارىء بالعلمية ، ويستلّ منه أي موقف معارض حين يقول القارىء في نفسه :

وهل سأكون أكثر فهما للرياضيات من دكتور في الهندسة؟ . .

فإذا كان السيد الباحث يرغب في أن نناقشه بلغة الرياضيات التي أقحمها ، فإن هناك كثيرا من الأخطاء العلمية التي وقع فيها . . ولكننا قبل ذلك نسأله :

ما الدليل العلمي على أن الخط المستقيم هو نقيض الخط المائل أو المنحني؟

وهل يمكن أن يصدر هذا الكلام عمن يفقه علم الرياضيات؟ فهو خطأ علمي يمكن أن يقع فيه تلميذ ساذج مازال على مقاعد الدراسة ، فيؤنبه أستاذه ويقول له :

إن الخط المستقيم حالة ، والخط المنحني حالة أخرى ، وهما ليسا ضدين متناقضين ، ولكن يمكننا أن نأتي بمستقيمين متضادين عندما يأخذ الأول قيما موجبة دائما ، ويأخذ الثاني قيما سالبة دائما ، أي عندما يكون أحدهما في الاتجاه الموجب والآخر في الاتجاه السالب .

ولكن . . هل هناك ـ أصلاً ـ خط مستقيم حقيقي في الكون؟

ألم يدع المؤلف أنه يستند إلى معارف القرن العشرين؟ إن الرياضيات الحديثة أثبتت أنه لايوجد خط مستقيم حقيقي في الكون، وأي مستقيم هو منحن . . فتأمل . . .

اللباس الداخلي للمرأة والحد الأدنى:

وإذ نفند مسألة الاستقامة والحنيفية بذلك الاستقصاء وتلك الدقة، لانفعل ذلك لأجل التضليل الكبير الذي فيها فحسب، بل لأن السيد المؤلف يبني عليها بناء هائلا من التشريعات والعبادات يترتب عليها نتائج خطيرة.

فمسألة التناقض المزعوم بين الحنيفية المتذبذبة والاستقامة الثابتة، والتي مثّلها بالتوابع المستمرة . . استغلها في فرض حالات للحدود، لعل من أهمها حالتي الحد الأعلى والحد الأدنى في التشريع والفقه. ومن هنا نجد أن السيد المؤلف يفتي بأن لباس المرأة المسلمة يتراوح بين حدين، حد أعلى وحد أدنى، أما الحد الأدنى فهو اللباس الداخلي للمرأة فقط [١١٥]

واعتمادا على ذلك يصبح باستطاعة المرأة المسلمة أن تخرج إلى الطريق بلباسها الداخلي فقط دون أن يكون في ذلك تجاوز لحد من حدود الله . .

بيد أن القضية لاتنتهي عند هذا الحد، وفتاوى السيد المؤلف وتشريعاته تتقصّى الأمور حتى تصل إلى فرج المرأة وإليتيها وثدييها . . فيسميها جيوبا [١١٦]، ويسمح بإظهارها أمام السبعة المذكورين في سورة النور [٣١]، أي الأخ والأب وابن الأخت وابن الأخ ووالد الزوج وابنه . .

وحسب رأيه يحق للمرأة المؤمنة « أن تظهر عارية تماما أمام هؤلاء المذكورين[١١٧] . . » .

ويشرح قائلا :

« . أي إذا شاهد والد ابنته وهي عارية فلا يقول لها : هذا حرام ، ولكن يقول لها هذا عيب[١١٨] . » .

وهكذا يجوز على رأي السيد المؤلف أن يتحول بيت كل أسرة إلى ناد للعراة .

وهو يقول في موضع آخر :

« فالمسلم السويدي عليه أن يبقى سويديا بكل أعراف وطبائع أهل السويد[١١٩] . » ولا يخفى بعد هذا العرض أن معاني الآيات في واد ، وفهم السيد الكاتب لها في واد آخر ، فإذا احتكمنا إلى أبسط قواعد اللغة وأنظمتها سقطت كل آرائه في الحضيض الأسفل ، وهو لا يعتمد على أي منطق عقلي . ولم يعد يخفى على أحد أيضا أن السيد المؤلف ينهج نهج بعض الكتب الدينية في توجهها العام من حيث التأويلات الفاسدة المخالفة لخصائص اللغة العربية والمجافية للعقل بل إن المؤلف يخالف منطق الأشياء وبديهياتها على نحو لا يستطيع معه أن يقنع طفلا صغيرا ، وعلى الرغم من ذلك يدّعي احترامه لعقل القارئ . .

ولإثبات ما نقول نستشهد بشرحه لآية (وليضربن بخمرهن على جيوبهن)[١٢٠] ، إذ رأى أن الله تعالى في هذه الآية قد أمر بتغطية الجيوب فقط ، أي تغطية الفرج والإليتين والإبطين والثديين[١٢١] . .

فهل يُعقل أن يأمر الله بتغطية ما هو مغطّى أصلا ؟ أتراه كان يلهو مع عباده ؟ أم أن نساء العرب كن يمشين في الطرقات مكشوفات الفروج والأدبار حتى نزل الأمر الإلهي بتغطيتها ؟ . .

إن الجيب لغة هو فتحة الثوب وطوقه ، وهذا معنى معروف جدا وشائع في الاستخدام عند العرب ، ويقال جيب القميص أي طوقه[١٢٢] ، وقد يراد بالجيوب

الصدور، لأن الصدور تلي الجيوب وبلامسها، ومن هنا قيل. فلان ناصح الجيب، ويعني بذلك قلبه وصدره [١٢٢].
وفي الشعر: وخشنت صدرا جيبه لك ناصح

ومكمن الخلل أن السيد المؤلف لا يعرف كيف يقرأ في المعجم؛ ولا كيف يستخرج كلمة منه، نقول هذا الكلام لأن (الجيوب) من مادة (جيب) أي مما عينه ياء، ولكن المؤلف لفرط جهله بأمور اللغة فتح المعجم على مادة (جوب) أي مما عينه واو، فأخذ معاني (جوب) ومنها (الخرق)؛ وأعطاها لكلمة (جيب) ومن هنا جعل الجيب هو الفرج..

وقد نص المعجم صراحة للاحتراز من هذا الوهم في كلا المادتين، فجاء في المعجم تعليقا على (جبت القميص): "فليس من لفظ الجيب لأنه من الواو، والجيب من الياء [١٢٣]..".

ثم كرر ذلك في مادة (جيب) فقال: "فليس (جبت) من هذا الباب، لأن عين (جبت) إنما هو من جاب يجوب، والجيب عينه ياء، لقولهم جيوب [١٢٤]..".

المهم أن الجيوب ـ لغة ـ تعني فتحات الأثواب وأطواق القمصان. وقد كانت نساء العرب في الجاهلية جيوبهن واسعة، تبدو منها نحورهن وصدورهن، وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى مكشوفة، فأمرهن الله أن يسدلنها من أمامهن حتى يغطينها.

ومعروف أيضا أن زينة المرأة في ذلك العهد كانت على قسمين زينة ظاهرة وزينة مخفية، فالظاهرة مثل الخاتم والفتخة والكحل والخضاب.. والمخفية مثل الدملج والخلخال والمخنقة والإكليل.. وما شاكل ذلك من أنواع الزينة التي كانت سائدة عصرئذ، ولذلك جاء في الآية (ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها [١٢٥]..) ويؤكد هذا قوله أيضا:

(ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن [١٢٥]..)

بيد أن السيد المؤلف يفهم الزينة على نحو آخر، فيرى أن الزينة نوعان، زينة الأشياء وزينة المواقع، فالأولى هي الأشياء المضافة إلى الشيء أو المكان، والثانية هي زينة مكانية "(٢٢٦)"، ويشرح الزينة الشيئية أنها الحلي والمكياج.. والزينة المكانية أنها جسد المرأة كله، وهذه الزينة الجسدية منها ما هو ظاهر بالخلق كالبطن والظهر والرأس والأطراف؛ وهذا يجوز إظهاره حسب رأيه لقوله تعالى (ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها)، ومنها ما هو مخفي كالجيوب التي شرحنا فَهْم المؤلف الخاص لها.

فإذا سألنا المؤلف كيف انقسمت الزينة إلى شيئية ومكانية؟ وما الأدلة المنطقية على ذلك؟ لا نجد جوابا فالزينة لغة هي ما يُتزيَّن به من أشياء مختلفة، فهلا يأتينا بدليل عقلي أو فلسفي أو قرآني أو لغوي.. على زعمه بانقسام الزينة إلى شيئية ومكانية؟ وإلا فما معنى المنهج العلمي والبحث الموضوعي؟ أفلا يعني - على الأقل - الاستناد في النتائج إلى مقدمات مثبتة وملزمة منطقيا؟

ولكن السيد المؤلف يخترع المقدمات من خياله الخصيب دون أن تكون مثبتة أو مسلَّما بها، ثم يبني عليها.. فيخرج بنتائج مبنية على افتراضات فاسدة.

وبتعبير أدق نقول إن عند المؤلف أفكارا محددة وجاهزة يريد أن يطرحها، فيخترع لها المقدمات زاعما أنها هي التي أوصلته إلى هذه الأفكار، ونحن لا نقول هذا الكلام إلا بعد أن تمثّلنا كتابه جيدا، وبعد أن وقفنا على كثير من القضايا التي توضح طريقة المؤلف الحقيقية في فرض أفكاره..

فهل هذا هو المنهج العلمي الذي كان يقصده بقوله: "وضعت منهجا علميا في فهم الكتاب"؟..

وهل هذا هو البحث الموضوعي الذي قصده بقوله:

"كان رائدنا هو البحث عن الحقيقة بشكل موضوعي"؟.. فتأمل

اكتشاف البخار في القرن العشرين :

وبعد . . فهل يهم كثيرا أن نتحدث ـ بعد ذلك العرض ـ عن قيمة الكتاب ومكانته الحقيقية، والجديد الذي أتى به، ومساهمته في التقدم الفكري ؟

ألم يكن فيه اكتشافات جديدة حدّثنا عنها السيد المؤلف زاعما أنها غابت عن السلف لأن أرضيتهم المعرفية كانت متواضعة بالمقارنة مع معارف القرن العشرين التي يقف السيد الكاتب على أرضيتها ويتغنّى بها ؟

كم كانت الإشادة عظيمة بأن السيد المؤلف انطلق من فهم جديد لترتيل آيات القرآن، أي ترتيب الموضوعات الواحدة الواردة في آيات مختلفة في نسق واحد كي يسهل فهمها، [١٢٧] وبغض النظر عن كونه لم يلتزم هذا الفهم؛ فإننا إذا فتحنا أقدم كتب الفقه والتفسير نجد أن المفسرين والفقهاء يعمدون إلى ذكر الآيات المتفرقة إذا كان ينظمها موضوع واحد . . . بل إنه شاع بينهم مصطلح تفسير القرآن بالقرآن، وجعلوه شرطا للتفسير فقالوا: " من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولا من القرآن ، فما أجمل منه في مكان قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر [١٢٨]. . .

بل لقد حصل أكثر من هذا، إذْ أعيد ترتيب آيات المصحف ترتيبا جديدا بسائر موضوعات القرآن، وقد تم منذ عشرات السنين، وقد طبع هذا الترتيب المنسّق حسب الموضوعات في مجلد ضخم تحت اسم (تفصيل آيات القرآن الحكيم) .

أما التفريق بين الروح والنفس [١٢٩]، فهذا موضوع ليس بجديد، وقد عالجه الأقدمون واختلفوا فيه، وبعضهم رأى فعلا أن الروح والنفس متغايران، ومعظمهم كان يرى أن النفس هي سر الحياة، وخروجها يعني الموت[١٣٠].

وكذلك أيضا مسألة الفروق الدقيقة بين المترادفات فهي أشهر من أن يدّعي المؤلف أنه مكتشفها ومطبقها في فهم نصوص القرآن [١٣١].

أما فهم المؤلف للقلم والتقليم، وأن القلم هو محور المعرفة الإنسانية [١٣١] فهو مسبوق به أيضا وفيه كلام كثير قبل عدة قرون، منه ما نلمحه في كتاب التبيان في أقسام القرآن لابن القيم، حيث شرح معنى القلم وتحدث عن أنواعه كأقلام الوحي والطب والحساب والحكمة وما شاكل ذلك [١٣٢].

وأما الفرق بين الإنزال والتنزيل فقد ادعى المؤلف أنه اكتشفه وفهمه فهما جديدا، وأنه قد غاب عن العلماء الأقدمين فهم هذا الفرق الذي تفرّد به السيد الكاتب، وقد زعم أن بعضهم حام حوله دون أن يذكر الفرق [١٣٤]. . ولكن الحقيقة أن معظم كتب التفسير تفرق بين (أنزل ونزّل) فعلي الإنزال والتنزيل على نحو أفضل بكثير مما شرحه المؤلف وأكثر جدية وفهما، فقد جاء في الكشاف للزمخشري: " . . فإن قلت: لِمَ قيل نُزّل الكتاب وأنزل التوراة والإنجيل؟ قلت: لأن القرآن نزل منجّما، ونزل الكتابان جملة [١٣٥]. . " وفي موضع آخر يقول:

"روي أنه أُنزل جملة واحدة في ليلة القدر من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وأملاه جبريل على السفرة، ثم كان يُنزّله على رسول الله (ص) نجوما في ثلاث وعشرين سنة [١٣٦]. .

فالزمخشري هنا يعتمد على علم الصرف في التفريق بين بناء (أفعل) وبناء (فعّل)، فالأول أي صيغة (أفعل) تدل على الحدث مرة واحدة دون إشارة إلى تكراره أو تكثيره، والألف المزيدة فيه أفادت التعدية فحسب، أما صيغة (فعّل) فالتضعيف فيها أفاد تكرار الحدث وتكثيره. وإذا تتبعنا هاتين المفردتين ودرسناهما في سياقاتهما تأكّد لنا هذا الفرق. . المهم أن الكلام السابق يدلنا على الأدوات العلمية التي كانوا يستخدمونها ويعدّونها من البديهيات. . أما السيد المؤلف فقد فرق أولا بين البلاغ والتبليغ بالاعتماد على الفرق الشائع في الاستخدام بين العوام [١٣٧]، دون التعويل على المعطيات العلمية المتمثّلة بقوانين اللغة وسياق الكلام والقرائن المعنوية، وكذلك فعل بالإنزال والتنزيل، إذْ لم يستعن بأدوات معرفية حقيقية، وعوّض منها باستخدام عبارات مجلجلة عن العلم والتكنولوجيا دون أن يكون لها أي معنى أو توظيف

حقيقي (١٣٨)، فقد نوّه بأن المكتشفات العلمية والتكنولوجية في النصف الثاني من القرن العشرين هي التي سمحت له بفهم الإنزال والتنزيل. (١٣٩) إلاّ أنه شرح الفرق بينهما من خلال مثال لمباراة في كرة القدم تخيّل أنها تجري في المكسيك بين البرازيل والأرجنتين، ثم راح يسقط فهمه السابق للإنزال والتنزيل على عملية نقل المباراة وبثّها إلى مشاهد في دمشق (١٤٠) فتأمل ! . .

وأما مقولة السيد الكاتب التي عدها كشفا عظيما وفتحا مبينا، وسماها نظرية (ثبات النص وتغير المحتوى)، فهل تختلف كثيرا عن مقولة العلماء الأقدمين « تتغير الأحكام بتغير الأزمان » (١٤١) والتي جعلوها قاعدة من القواعد الكلية في التشريع ؟

بل إنهم أكدوا مسألة التطور والتجديد في الفقه والتشريع لدرجة عَدُّوا فيها الوقوف عند النقل فقط ضلالا، فقالوا: "الجمود في المنقولات أبدا ضلال في الدين" (١٤٢)

بل لقد تجاوزوا ذلك، فأباحوا حتى مخالفة النص الشرعي في حالة الضرورة، ولذلك وضعوا القاعدة الفقهية الكلية القائلة: (الضرورات تبيح المحظورات) (١٤٣)، وفي ذلك يرى الغزالي أنه إذا طرأت ظروف عارضة تقتضي المصلحة فيها مخالفة النص الشرعي، وكان يترتب على التمسك بالنص ضرر عام محيط، فانه تجب رعاية المصلحة " على خلاف مقتضى النص، ولا يمكن الاختلاف في ذلك (١٤٤).

إن مثل السيد المؤلف في جميع المواضع السابقة وفي كثير غيرها كمثل من يدعي اكتشاف البخار في القرن العشرين، في عصر الكمبيوتر والسيبرنتيك والفضاء، بل إن المؤلف لم يستطع أن يصل حتى إلى مستوى الأطروحات والأفكار التي كانت تطرح منذ مئات السنين، وهو كذلك لم يكلف نفسه الاطلاع على النتاج الفكري لعصر النهضة ولمن سبقه ولمن عاصره.. ويدعي مع كل ذلك احترام عقل القارىء والجدة في كل ما يطرح والريادة فيه !!

ثم إن السيد الكاتب كثيرا ما يستقي مادته وأدلته من خواطر شخصية، ومن

مفاهيم العامة ، ومن تصورات اللغة المحكية عن دلالات الألفاظ ، ثم يصوغ كل هذه الأشياء بعبارات ذات طنين علمي ، ويجعلها نظريات استندت إلى معارف القرن العشرين . وفي الحقيقة أن أطروحات الكتاب تدل على محدودية في الفكر ، وفقر مدقع بالأدوات المعرفية ، وانتفاخ في الذات ، وحكمنا هذا مشروع تماما ، ويستمد مشروعيته من كونه جاء نتيجة لدراسة مطولة ولم يلق عبثا ، ثم إن العلم لايحتمل المجاملة ويقتضي أن نسمي الأشياء بأسمائها .

أجل . . إن المؤلف لا يمتلك الأدوات المعرفية ـ حتى الأولية منها ـ التي تؤهله لأي دراسة من هذا النوع ، حتى بديهيات اللغة وعلومها كان يجهلها ، وجهله بها ليس بسيطا ، بل هو جهل مركب ، وإذا أحسنا الظن به وقلنا إنه استقى معلوماته اللغوية من ملحق الكتاب المعنون (أسرار اللسان العربي) للدكتور جعفر دك الباب ، فينبغي أن نشير إلى أن هذا الملحق يحوي دراسة متواضعة جدا طغى عليها أسلوب الإغارة على أفكار علماء اللغة واستعراضها ومسخها ، وترديد قضايا ساذجة عولجت منذ مئات السنين على نحو أعمق وأفضل ، كالقول بأن القرآن نص عربي وأنه أنزل على سبعة أحرف . . وكالحديث عن العربية الفصحى وعن تاريخ النحو والبلاغة و المدارس النحوية وخلافاتها ، وتقسيم الكلمة إلى فعل واسم وحرف . . وما شاكل ذلك . والحق أن الدكتور نصر أبو زيد قد أعطى هذا الملحق حقه ولم يخطىء قط حين وصفه بأنه "دراسة متواضعة تظن أنها اكتشفت منهجا للتحليل اللغوي ، وهي لاتكاد تتجاوز طرح بعض المفاهيم التقليدية التي تجاوزها التراث اللغوي والبلاغي العربي ذاته . . . (١٤٥)" .

وقد صار بإمكاننا الآن من خلال مجمل ما قدمنا ، وما وقفنا عليه في هذه الدراسة أن نستنتج المنهج الحقيقي المطبق فعلا في الكتاب فنلخصه في البنود التالية :

(١) تحطيم خصائص اللغة العربية وأنظمتها .
(٢) عدم المقدرة على قراءة المعجم وفهمه ، وتفسير الكلمات بغير معناها .
(٣) مخالفة معجم المقاييس لابن فارس وإهمال المعجمات الأخرى .

(٤) تزييف حقائق اللغة والادعاء بما ليس فيها .

(٥) مخالفة نظرية الجرجاني في النظم من خلال اجتثاث المفردة من سياقها وتجريدها من معناها الحقيقي .

(٦) إغفال علوم الصرف والاشتقاق التي كان من أئمتها أبو علي الفارسي وابن جني .

(٧) مخالفة ما ورد من الشعر الجاهلي .

(٨) الاستخفاف بعقل القارىء وغياب المنهج العلمي الحقيقي .

(٩) إضفاء صفة العلمية والحقيقة على افتراضات وتصورات محضة فقدت أدلتها وبراهينها .

(١٠) الانطلاق من أفكار الماركسية ومبادئها وإكراه آيات القرآن وقسرها على التعبير عنها .

(١١) اتخاذ آيات القرآن غطاء لأفكاره وأطروحاته ، وانهيار العلاقة بين التشكيل اللغوي للآية والمعنى الذي يوضع لها من خارجها .

(١٢) إقحام علم الرياضيات واستخدام ألفاظ العلم والتكنولوجيا بغرض الإرهاب العلمي .

(١٣) بناء نظرية فقهية على أسس فاسدة ومقدمات باطلة علميا ومنطقيا ولغويا .

(١٤) وضع النتائج قبل المقدمات والإتيان بمقدمات واهية غير مسلم بها ولا ملزمة منطقيا .

(١٥) عدم التوثيق ، وانعدام المرجعية مطلقا ، وعدم مراعاة أبسط قواعد البحث العلمي . وينبغي بعد هذه الأحكام أن نحاول تعليل انتشار الكتاب الواسع الذي أشرنا إليه في البداية ، لأن هذا الانتشار لايتناسب مطلقا مع النتائج التي توصلنا إليها ، ولذلك فإننا نرى أن هناك مجموعة من الأسباب قد ساهمت في ذلك :

(١) معالجة الكتاب للقضايا الفكرية والدينية بأسلوب مختلف في شكله عن النمط التقليدي؛ أو على الأقل ادعاؤه ذلك ، في وقت طغى فيه النمط التقليدي السلفي العقيم حتى غدا منفرا بعيدا عن الإقناع وعن مواكبة تغيرات الواقع المعيش .

(٢) زعم الكتاب اعتماده على معارف القرن العشرين وأرضيته العلمية وإفادته من التقدم العلمي والاكتشافات الحديثة .

(٣) خلوّ الساحة الثقافية من كتابات فكرية جريئة تتناول تلك الموضوعات الخطيرة والحساسة التي حاولت القراءة المعاصرة مقاربتها .

(٤) ملاقاته هوى في النفوس من خلال نظرته الترخيصية التي أحازت كثيرا من الممنوعات والمعوقات التي فرضها التركيب الاجتماعي وأحواله المعقدة المأزومة عبر مراحل ظرفية معينة .

(٥) استخدامه طريقة خاصة في التعبير تدعو إلى الإبهار بما فيها من عبارات جليلة المقام على الرغم من أنها في الميزان المنطقي والوظيفي جوفاء تخلو من أي قيمة علمية .

ومن نافلة القول أن أشير أخيرا إلى أنني دعيت من قبل الأستاذ الدكتور نعيم اليافي إلى حضور ندوة علمية خاصة مع المؤلف الدكتور محمد شحرور في دمشق نظمها اتحاد الكتاب العرب منذ سنة تقريبا ، وفي أثناء ذلك لاحظت أن السيد المؤلف كان على العكس تماما مما وجدناه في كتابه من تنظيم وتقسيم واصطلاحات . . فقد كان مشتتا يتحدث دون ترابط سببي في كلامه ، فعندما طلب منه الدكتور اليافي أن يقدم لنا فكرة عن كتابه من خلال ثلاث نقاط رئيسية :

(١) تجربته مع الكتاب

(٢) مقولته في الكتاب .

(٣) النتائج التي وصل إليها . .

تحدث عن كل شيء إلا عن هذه النقاط !! وكان حديثه مبعثرا ، ولغته سقيمة ركيكة بحيث لاتكاد تستقيم فيها جملة فصيحة ، فترى المرفوع مجرورا والمنصوب مرفوعا . . حتى الأيات القرآنية التي كان يستشهد بها كان يغلط في قولها ، فيرده الحضور مرة، والدكتور اليافي مرة أخرى ، ثم كانت الطامة الكبرى أن سمى نظرية النَّظم لعبد القاهر الجرجاني بنظرية (النُّظم) وكررها أكثر من مرة([illegible]) !!

أضف إلى ذلك أن كتابه يموج موجا بالأخطاء اللغوية والنحوية التي لايجوز أن

يقع فيها التلاميذ[١٤٧] . . . فهل عرفنا الآن وبعد كل هذا العرض الغاية التي وضع من أجلها ملحق بالكتاب سموه (أسرار اللسان العربي) للدكتور ذلك الباب ؟ هذا على الرغم أن الكتاب ينوء بحجمه الذي تجاوز ثمانمئة صفحة ، ومع ذلك أضيف إليه هذا الملحق دون أن يكون له علاقة بالكتاب لامن قريب ولامن بعيد ، اللهم إلا إرهاب القارىء . . حتى إذا تساءل القارىء في نفسه قائلا :

وما علاقة المؤلف ـ وهو مهندس ـ باللغة وعلومها وفهم نصوص القرآن ؟

عند ذلك يخرسه ملحق أسرار اللسان العربي ويقول له :

ويحك يا هذا : كيف تتجرأ على مثل هذا السؤال ونحن نحدثك عن أسرار اللغة؟ .

وهل يعرف الأسرار إلا عالم الأسرار ؟

الحواشي والتعليقات

(١) صدر هذا الكتاب في دمشق عن دار الأهالي تأليف الدكتور المهندس محمد شحرور.

(٢) راجع الكتاب والقرآن ـ المقدمة ص ٤٥ .

(٣) مقدمة الكتاب ص ٢٩ ـ ٣٠ .

(٤) مقدمة الكتاب ص ٣١ .

(٥) ص ٣٢ .

(٦) أشار السيد المؤلف في مقدمته إلى المراحل التي مربها تأليف الكتاب، فقد بدأت المرحلة الأولى عام ١٩٧٠ عندما كان في إيرلندا، وانتهت المرحلة الأخيرة عام ١٩٩٠ .

(٧) كانت الطبعة الأولى في أيلول ١٩٩٠ ، ثم كانت الطبعة الثانية في العام نفسه (١٩٩٠) في كانون الأول، أما الطبعة الرابعة فكانت في الشهر الأول من عام ١٩٩٢ وهي طبعتان عادية وشعبية، وهذا يعني أن بين الطبعة الأولى والطبعة الرابعة (١٥) شهراً فقط، أي سنة وثلاثة أشهر.

(٨) الأسبوع الأدبي ـ العدد ٢٤٧ ـ ٢٤ك٢ ١٩٩١ ـ ص٣

(٩) نهج الإسلام ـ العدد ٤٢ ـ ك١ ١٩٩٠ ـ الحلقة اليهودية لشعار قراءة معاصرة ـ د. محمد سعيد رمضان البوطي.

(١٠) نهج الإسلام ـ العدد ٤٣ ـ آذار ١٩٩١ ـ تقاطعات خطرة على دروب القراءات المعاصرة ـ د. شوقي أبوخليل.

(١١) انظر مجلة الهلال ـ العدد ١٠ أكتوبر ١٩٩١ ـ لماذا طغت التلفيقية على كثير من مشروعات تجديد الإسلام ـ د. نصر حامد أبوزيد.

(١٢) المقالة السابقة نفسها ص ٢٧ .

(١٣) انظر مجلة الهلال ـ العدد ١ ـ يناير ١٩٩٢ ـ حول القراءة المعاصرة للقرآن ـ د. محمد شحرور.

(١٤) راجع الكتاب والقرآن ـ مقدمة المؤلف ص ٤٨ .

(١٥) لاحظ هذه العبارات التي وردت في المقال المنسوب للدكتور محمد شحرور. « ويبدو أن الدكتور أبا زيد ينتمي إلى الاحتمال الثاني بينما نحن وصاحب (الكتاب والقرآن) ننتمي إلى الاحتمال الثالث » ص ١٣٠ .

« وهذا ما جاء في باب جدل الكون في كتاب الدكتور شحرور » ص ١٣٢ .

« ولم يكن في يوم من الأيام حالما ولا متوهما كما قال الدكتور شحرور في كتابه » ص ١٣٣ .

(١٦) راجع المقالة المذكورة ص (١٣٤).

(١٧) انظر مجلة الهلال ـ العدد ٣ ـ مارس ١٩٩٢ ـ المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية ـ د. نصر حامد أبوزيد .

(١٨) راجع المقالة المذكورة ص ٦٠ .

(١٩) انظر «القراءة المعاصرة للدكتور شحرور مجرد تنجيم»، سليم الجابي ص ١٦ .

(٢٠) انظر المقدمة ص

(٢١) النماذج التي سنعرضها هي على سبيل التمثيل لا الحصر وقد استبعدنا منها ـ بلا شك ـ الأخطاء المطبعية .

(٢٢) ص ١٣ والصواب (مأمورون) لأنها خبر (أن) المرفوع .

(٢٣) ص ٥١ والصواب (ارتباط معنويٌّ عضوي . .) .
لأن الأول اسم كان المرفوع والباقي صفات له .

(٢٤) ص ٢٩ والصواب (ذا الشأن) لأنها صفة للمفعول به منصوبة .

(٢٥) ص ١٣٤ والصواب (لكونها اسمين) لأنها منصوبة بالمصدر .

(٢٦) ص ١٧٨ والصواب (شيئا) لأنها خبر كان المنصوب .

(٢٧) ص ٢٠٤ والصواب (نبي) لأنه مفعول به منصوب .

(٢٨) ص ٢٠٩ والصواب (نبو) لأنه خبر (أن) المرفوع .

(٢٩) انظر الصفحة ١٤٧ .

(٣٠) مباحث في علوم القرآن ـ د . صبحي الصالح ـ ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

(٣١) انظر ص ٣١ .

(٣٢) ص ٣٣ .

(٣٣) انظر مجلة نهج الإسلام ـ العدد ٤٦ ـ ك١ ١٩٩١ ـ قراءة نقدية في مؤلف الكتاب والقرآن ـ محمد شفيق ياسين .

(٣٤) نهج الإسلام ـ العدد ٤٧ ـ آذار ١٩٩٢ ـ الحدود في الإسلام ـ محمد شفيق ياسين .

(٣٥) نهج الإسلام ـ العدد ٤٨ ـ حزيران ١٩٩٢ ـ قراءة نقدية في مؤلف الكتاب والقرآن ـ محمد شفيق ياسين .

(٣٦) راجع مجلة الناقد ـ العدد ٤٥ ـ آذار ١٩٩٢ ـ طرافة في التقسيم وغرابة في التأويل ـ طارق زيادة .

(٣٧) انظر المقالة السابقة ص ٦٠ .

(٣٨) راجع الكتاب والقرآن ـ تقديم المنهج اللغوي ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(٣٩) الكتاب والقرآن ـ مقدمة المؤلف ص ٤٤ .

(٤٠) الكتاب والقرآن ـ مقدمة المؤلف ص ٢٩ .

(٤١) نفسه ص ٤٦ .

(٤٢) الكتاب والقرآن ص ٧١٤ .

(٤٣) نفسه ص ٧٣٠ .
(٤٤) نفسه ص ٧١٣ .
(٤٥) نفسه ص ٩١ .
(٤٦) سورة البقرة ـ الآية ١٨٥ .
(٤٧) الكتاب والقرآن ص ٦٥ .
(٤٨) نفسه ص ٩٤ .
(٤٩) نفسه ص ٤٩ .
(٥٠) انظر لسان العرب والصحاح والقاموس المحيط ـ مادة : برك .
(٥١) الكتاب والقرآن ص ١٠٨ .
(٥٢) الصفحة السابقة نفسها .
(٥٣) سورة آل عمران ـ الآية ٣٣ .
(٥٤) سورة الحجر ـ الآية٢٦ .
(٥٥) سورة السجدة ـ الآية ٧ .
(٥٦) ورد ذلك في تقديم المنهج اللغوي ص (٢٥)، وكذلك ذكر المؤلف فهمه الجديد للترتيل وجعله قاعدة من قواعد التأويل التي وضعها، انظر ص (١٩٦) ـ (١٩٧).
(٥٧) سورة الكهف ـ الآية ١١٠ .
(٥٨) انظر تفصيل هذه المراحل في كتابه ص ٣٠٤ حتى ص ٣٠٧ .
(٥٩) سورة البقرة ـ الآية ٣٢ .
(٦٠) سورة البقرة ـ الآية ٣٣ .
(٦١) انظر الكتاب والقرآن ص ٣٠٦ .
(٦٢) سورة البقرة ـ الآية ٣٤ .
(٦٣) الكتاب والقرآن ص ٨٨ .
(٦٤) سورة آل عمران ـ الآية ٥٠ .
(٦٥) سورة المائدة ـ الآية ٤٦ .
(٦٦) سورة النساء ـ الآية ٤٧ .
(٦٧) الكتاب والقرآن ص ٨٨ .
(٦٨) نفسه ص ٢٠٥ .
(٦٩) نفسه ص ١١٥ .
(٧٠) سورة هود ـ الآية ١ .
(٧١) سورة فصلت ـ الآية ٣ .

(٧٢) الكتاب والقرآن ص ١١٥ .
(٧٣) نفسه ص ١١٨
(٧٤) نفسه ص ٢٥٤ وكذلك ص ٢٦١ .
(٧٥) نفسه ص ١١٨ .
(٧٦) الصفحة نفسها
(٧٧) الكتاب والقرآن ص ١١٦ ـ ص ١٦٠ ـ ص ١٧٩ .
(٧٨) سورة المائدة ـ الآية ٤٨ .
(٧٩) سورة النساء ـ الآية ٢٣ .
(٨٠) راجع الكتاب والقرآن ص ١٥٢ .
(٨١) نفسه ص ٣٨٩ .
(٨٢) نفسه ص ٣٩٠ .
(٨٣) ص ٣٨٩ .
(٨٤) المزمل ـ الآية ٢٠ .
(٨٥) سورة البقرة ـ الآية ٣٥ .
(٨٦) الكتاب والقرآن ٣٨٩ .
(٨٧) نفسه ص ١٨٧ .
(٨٨) من مثل قوله تعالى: «ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر..» المؤمنون الآية ١٤ .
(٨٩) الكتاب والقرآن ص ٢٣٠ .
(٩٠) نفسه ص ٢٢٣ .
(٩١) الصفحة نفسها .
(٩٢) راجع تاج العروس ولسان العرب والصحاح والقاموس المحيط، مادة (سبح) .
(٩٣) انظر القاموس المحيط مادة (نزه) .
(٩٤) الصحاح مادة (نزه) .
(٩٥) لسان العرب مادة (نزه) .
(٩٦) الكتاب والقرآن ص ٢٢٣ .
(٩٧) نفسه ص ٢٢٧ .
(٩٨) نفسه ص ٤٩٦ .
(٩٩) نفسه ص ٤٤٧ .
(١٠٠) سورة الفاتحة .

(١٠١) سورة الأنعام ـ الآية ١٦١ .
(١٠٢) سورة الأنعام ـ الآية ١٥٣ .
(١٠٣) سورة الصافات ـ الآية ١١٨ .
(١٠٤) سورة الأنعام ـ الآية ٧٩ .
(١٠٥) سورة الأنعام ـ الآية ١٦١ .
(١٠٦) سورة الروم ـ الآية ٣٠ .
(١٠٧) الكتاب والقرآن ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩ ـ ٤٥٠ .
(١٠٨) نفسه ص ٤٧٣ .
(١٠٩) تخريج الآيات على الترتيب: البقرة ١٣٥/ آل عمران ٦٧/ آل عمران ٩٥/ النساء ١٢٥/ الأنعام ٧٩/ الأنعام ١٦١/ يونس ١٠٥/ النحل ١٢٠/ النحل ١٢٣/ الروم ٣٠.
(١١٠) راجع تاج العروس ولسان العرب مادة (حنف).
(١١١) القاموس المحيط ـ مادة (حنف).
(١١٢) لسان العرب وتاج العروس والصحاح ـ مادة (حنف).
(١١٣) مقاييس اللغة ـ مادة (حنف).
(١١٤) لسان العرب ـ مادة (حنف).
(١١٥) راجع الكتاب والقرآن ص ٥٥٠ ـ ٥٥١ .
(١١٦) نفسه ص ٦٠٧ .
(١١٧) الصفحة السابقة نفسها .
(١١٨) الكتاب والقرآن ص ٧٢٩ .
(١١٩) سورة النور ـ الآية ٣١ .
(١٢٠) الكتاب والقرآن ص ٦٠٧ .
(١٢١) تاج العروس والقاموس المحيط ـ مادة (جيب).
(١٢٢) لسان العرب وتاج العروس ـ مادة (جيب).
(١٢٣) لسان العرب ـ مادة (جوب).
(١٢٤) اللسان مادة (جيب).
(١٢٥) سورة النور ـ الآية ٣١ .
(١٢٦) الكتاب والقرآن ص ٦٠٦ .
(١٢٧) الكتاب والقرآن ـ تقديم المنهج اللغوي ص ٢٤ .
(١٢٨) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي جـ٢ ص ١٧٥ .
(١٢٩) الكتاب والقرآن ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

(١٣٠) راجع مثلا (الروح لابن القيم) ص ٢١٧ ما بعدها.

(١٣١) راجع على سبيل المثال (تفسير القيم) للجوزية، وانظر كذلك كتاب الدكتور عبد الفتاح لاشين (ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن) ص ١٢٦.

(١٣٢) الكتاب والقرآن ص ١٩٥.

(١٣٣) راجع التبيان في أقسام القرآن ص ١٢٩ وما بعدها.

(١٣٤) الكتاب والقرآن ص ١٧٣ ..

(١٣٥) أنظر تفسير الكشاف جـ١ ص ٤١١.

(١٣٦) الكشاف جـ٤ ص ٢٧٣.

(١٣٧) الكتاب والقرآن ١٤٨ـ ١٤٩.

(١٣٨) تجدر الإشارة هنا إلى أن الدكتور نصر حامد أبو زيد قد تنبه إلى هذه الملاحظة كذلك فقال:

«هذه التفرقة بين الإنزال الكلي والتنزيل الجزئي ليست إلا صياغة تتزيا بزي العلم، وتتظاهر بسمته، رغم أنها تكرر أقوال علماء القرآن الأسبقين عن النزول مرة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم التنزيل منجما على قلب النبي ...» (لماذا طغت التلفيقية ...) ص ٢٦.

(١٣٩) الكتاب والقرآن ص ١٤٩.

(١٤٠) نفسه ص ١٥٠.

(١٤١) انظر المادة / ٣٩/ من القواعد الفقهية الكلية في مجلة الأحكام العدلية.

(١٤٢) انظر (الفروق تحت الفرق) للشهاب القرافي، المسألة الثالثة ١/ ١٧٧، عن المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقاء، ص ١٠٠.

(١٤٣) راجع مقالته (لماذا طغت التلفيقية ..).

(١٤٤) تنبغي الإشارة هنا إلى أن جمعية النقد في حلب برئاسة الدكتور نعيم اليافي اتفقت مؤخرا مع المؤلف د. محمد شحرور على المشاركة في ندوة حوارية حول الكتاب، يحاوره فيها الدكتور محمد عكام الباحث في مجال التفسير ومنهجه وأصوله، ولكن الذي يدعو للاستغراب أن المؤلف فيما بعد تذرع بأن عليه أن يستشير جهاز الأمن أولاً ليأخذ منه الموافقة، ثم اعتذر مدّعياً أنه لم يسمح له بذلك !!

(١٤٥) نعرض فيما يلي نماذج من أخطائه على سبيل التمثيل لا الحصر مستبعدين الأخطاء المطبعية منها.

«ان العلماء عاقلين، والدجالين مجانين.» ص ٣٠٩.

والصواب (عاقلون) لأنها خبر مرفوع.

ـ «لقد ذكر الكتاب للقلوب فعلان الأول ...» ص ٢٧٢. والصواب (فعلين) لأنها مفعول به منصوب.

ـ « وعيناها أم لم نعيها » ص ٢٥٤ ، والصواب (لم يعها) لأن المعتل يجزم بحذف حرف علته.
ـ « أليس القول فعل يقوم به » ص ٤٢٧ والصواب (فعلاً لأنها خبر ليس المنصوب.
ـ « وحرم مشرعو هذه الامة كثيرا مما أحل الله تحريم دائم غير ظرفي » ص ٥٠١ والصواب (تحريما دائما) لأن الأولى مفعول مطلق منصوب والثانية صفة لها.
ـ « والفرق هو أنه كامل المعرفة ونحن ناقصي المعرفة متعلمين ، لـذا . . . » ص ٣٩١ والصواب (ناقصو المعرفة متعلمون) لأنها خبر للمبتدأ.
ـ « هؤلاء المتأخرين لهم علاقة القراءة مع المرأة » ص ٦٠٩ والصواب (المتأخرون) لأنها بدل من اسم الاشارة المرفوع.
ـ « وتبين أن أحد رواته هو أبا بكرة » ص ٦٢٥ والصواب (أبو بكرة) لأنها خبر مرفوع.
ـ « ووضع تعاريفاً في بعض الأمور » ص ٥٩٤ والصواب (تعاريف) لانها ممنوعة من الصرف.
ـ « أصبح الفقه والسلطة توأمان » ص ٥٦٩ ، والصواب (توأمين) لأنها خبر منصوب للفعل الناقص.
ـ « اذا كانت الحالة ليست إملاق فيجوز . . » ص ٥٠٤ والصواب (إملاقا) لانها خبر ليس المنصوب.
ـ « عاش لوحده » ص ٣١٢/٣ (لكي تشرع لوحدها) » ص ٥٨٠ والصواب (وحده ـ وحدها) لأن الحال لا يدخل عليها حرف الجر.

ـ أهم المصادر والمراجع ـ

(١). أبنية الفعل ـ د. عصام نور الدين ـ المؤسسة الجامعية للدراسات ـ ط ١ ـ ١٩٨٢ ـ بيروت .

(٢). الإتقان في علوم القرآن ـ جلال الدين السيوطي ـ جـ ١ ، جـ ٢ ـ دار الفكر ـ بلا تاريخ .

(٣). إحياء علوم الدين ـ الغزالي ـ ٥ أجزاء ـ دار القلم ـ بيروت ـ بلا تاريخ .

(٤). أساس البلاغة ـ الزمخشري ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ بلا تاريخ .

(٥). أسباب النزول ـ أبو الحسن علي النيسابوري ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ط ١ ١٩٨٨ .

(٦). أسرار البلاغة في علم البيان ـ عبد القاهر الجرجاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ١٩٨١

(٧). الأشباه والنظائر في النحو ـ جلال الدين السيوطي ـ تحقيق مجموعة ـ مجمع اللغة العربية بدمشق

(٨) أصول الفلسفة الماركسية اللينينية ـ بإشراف فيودد بورلاتسكي ـ دار التقدم موسكو ١٩٨٥ .

(٩). إملاء ما مَنّ به الرحمن ـ أبو البقاء العكبري ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٧٩ .

(١٠) الإنصاف في مسائل الخلاف ـ أبو البركات الأنباري ـ تح ـ محمد محي الدين عبد الحميد ـ مجلدان ـ مصر .

(١١) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ـ ابن هشام ـ ٣ أجزاء تح ـ محمد محي الدين عبد الحميد ـ بيروت ـ ط ٨ ١٩٨٦

(١٢) الإيضاح في علوم البلاغة ـ الخطيب القزويني ـ تح ـ محمد عبد المنعم خفاجي ـ دار الكتاب ـ بيروت ١٩٨٥ .

(١٣) البلاغة ـ علم المعاني ـ د . مزيد نعيم ـ مطبعة ابن خلدون ـ دمشق ـ ١٩٨٢ .

(١٤) ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن ـ د . عبد الفتاح لاشين ـ دار الرائد العربي ـ بيروت ١٩٨٢ .

(١٥) تاج العروس ـ المرتضى الزبيدي ـ ٢٥ مجلدا ـ تح مجموعة ـ الكويت .

(١٦) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ـ ٤ مجلدات ـ . حسن إبراهيم حسن ـ بيروت ١٩٦٤

(١٧) تاريخ العرب قبل الإسلام ـ د. أحمد هبو ـ جامعة حلب ـ ١٩٨١ .

(١٨) التبيان في أقسام القرآن ـ ابن القيم الجوزية ـ دار الفكر ـ بيروت .

(١٩) التعريفات ـ علي بن محمد الجرجاني ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨٨ .

(٢٠) تفسير القرآن العظيم ـ ابن كثير ـ ٤ أجزاء ـ دار العلم ـ بيروت .

(٢١) تفصيل آيات القرآن الحكيم ـ جول لابوم ـ ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار الفكر بيروت .

(٢٢) تهذيب سيرة ابن هشام ـ عبد السلام هارون ـ دار البحوث العلمية ـ الكويت ١٩٨١

(٢٣) حركة الفتح الإسلامي ـ د . شكري فيصل ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٨٢ .
(٢٤) الخصائص ـ ابن جني ـ ٣ مجلدات ـ تحقيق : محمد علي النجار ـ دار الهدى ـ بيروت .
(٢٥) دراسات في فقه اللغة ـ د . صبحي الصالح ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ط ٩ ١٩٨١ .
(٢٦) دلائل الإعجاز ـ عبد القاهر الجرجاني ـ تح . د . محمد رضوان وفايز الداية ـ دار قتيبة ـ دمشق ١٩٨٣
(٢٧) الروح لابن القيم الجوزية ـ دار ـ بيروت .
(٢٨) سفر السعادة وسفير الإفادة ـ السخاوي ـ تح . د . محمد أحمد الدالي ـ مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٣
(٢٩) شرح شافية ابن الحاجب ـ رضي الدين الإستراباذي ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ورفاقه ـ دار الكتب بيروت .
(٣٠) الصحاح في اللغة ـ الجوهري ـ اعداد نديم وأسامة مرعشلي ـ دار الحضارة ـ ط ١ ١٩٧٤ ـ بيروت .
(٣١) العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر ـ د . محمد سعيد رمضان البوطي ـ مطبعة رياض ـ دمشق ـ ١٩٨٧ .
(٣٢) علوم الحديث ومصطلحه ـ د . صبحي الصالح ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٥٩ .
(٣٣) غريب القرآن ـ الطريحي ـ دار زاهدي .
(٣٤) فجر الإسلام ـ أحمد أمين ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت .
(٣٥) فقه السنة ـ السيد سابق ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٨٣ .
(٣٦) الفقه في المذاهب الأربعة ـ الجزيري ـ ٤ أجزاء .
(٣٧) فقه اللغة ـ أبو منصور الثعالبي
(٣٨) في أصول النحو ـ سعيد الأفغاني ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ١٩٦٣ .
(٣٩) القاموس المحيط ـ الفيروز آبادي ـ ٤ مجلدات ـ دار الجيل ـ بيروت ـ بلا تاريخ .
(٤٠) القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور مجرد تنجيم . . . ـ سليم الجابي ـ دمشق ١٩٩١ .
(٤١) الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة ـ د . محمد شحرور ـ دار الأهالي ـ دمشق ط ١ ١٩٩٠
(٤٢) الكشاف عن حقائق التنزيل . . . ـ الزمخشري ـ ٤ أجزاء ـ دار المعرفة ـ بلا بيروت .
(٤٣) لسان العرب ـ ابن منظور ـ ٦ مجلدات ـ دار المعارف ـ مكتبة النوري دمشق ـ بلا تاريخ
(٤٤) المادية الإسلامية وأبعادها ـ عبد المنعم محمد خلاف ـ دار المعارف مصر ـ بلا تاريخ .
(٤٥) مباحث في علم المعاني ـ د . طاهر الحمصي ـ منشورات جامعة البعث ـ ١٩٩٢ .
(٤٦) مباحث في علوم القرآن ـ د . صبحي الصالح . دار العلم للملايين ـ بيروت ط ١٤ ١٩٨٢

(٤٧) مبادىء اللسانيات العامة ـ أندرية مارتينيه ـ تر : د . أحمد الحمو ـ المطبعة الجديدة ـ دمشق ـ ١٩٨٥
(٤٨) المدارس النحوية ـ د . شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٨
(٤٩) المدخل الفقهي العام ـ مصطفى أحمد الزرقاء ـ مطبعة جامعة دمشق ـ ط ٧ ١٩٦١ .
(٥٠) مدخل إلى اللسانيات ـ روبالد ايلوار ـ ترجمة (بدر الدين القاسم ـ وزارة التعليم العالي ـ دمشق ١٩٨٠ .
(٥١) المسائل العضديات ـ أبو علي الفارسي ـ تح : شيخ الراشد ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٨٦ .
(٥٢) المسائل المنثورة ـ أبو علي الفارسي ـ تحقيق : د . مصطفى الحدري ـ مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٦ .
(٥٣) المستصفى من علم الأصول ـ الغزالي ـ جـ ١ ، جـ ٢ دار الفكر ـ بلا تاريخ .
(٥٤) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار الفكر ـ دمشق
(٥٥) مغني اللبيب ـ ابن هشام ـ تح . د . مازن مبارك وصاحبه ـ دار الفكر ـ دمشق ١٩٦٤
(٥٦) المفصل في علم العربية ـ الزمخشري ـ ط ٢ ـ دار الجيل ـ بيروت .
(٥٧) مقاييس اللغة ـ أحمد بن فارس ـ تحقيق . عبد السلام هارون ـ ٦ مجلدات ـ مركز النشر ١٤٠٤هـ
(٥٨) مقدمة في علم الدلالة الألسني ـ هربرت بركلي ـ تر : قاسم مقداد ـ وزارة الثقافة ـ دمشق .
(٥٩) النحو الوافي ـ عباس حسن ـ ٤ مجلدات ـ دار المعارف بمصر ـ طه بلا تاريخ .
(٦٠) الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ـ د . وهبة الزحيلي ـ مطبعة خالد ابن الوليد ـ دمشق

ـ الصحف والمجلات ـ

(٦١) الاسبوع الأدبي ـ العدد ٢٤٧ ـ ٢٤ ك ـ ٢ ١٩٩١ .
(٦٢) مجلة الناقد ـ العدد ٤٥ ـ آذار ١٩٩٢ .
(٦٣) نهج الإسلام ـ العدد ٤٢ ـ ك ١ ١٩٩٠ .
(٦٤) نهج الإسلام ـ العدد ٤٣ ـ آذار ١٩٩١ .
(٦٥) نهج الإسلام ـ العدد ٤٦ ـ ك ١ ـ ١٩٩١ .
(٦٦) نهج الإسلام ـ العدد ٤٧ ـ آذار ـ ١٩٩٢ .
(٦٧) نهج الإسلام ـ العدد ٤٨ ـ حزيران ـ ١٩٩٢ .
(٦٨) مجلة الهلال ـ العدد ١٠ ـ أكتوبر ١٩٩١ .
(٦٩) مجلة الهلال ـ العدد ١ ـ يناير ١٩٩٢ .
(٧٠) مجلة الهلال ـ العدد ٣ ـ مارس ١٩٩٢ .



من الشرق والغرب

- التراث الحضاري لزعماء نيجيريا في القرن التاسع عشر

التراث الحضاري الإسلامي لزعماء نيجيريا في القرن التاسع عشر

د. عبدالله عبدالرازق ابراهيم *

* يعمل أستاذاً مساعداً للتاريخ الحديث والمعاصر بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية - جامعة القاهرة.

مقدمة :

لقد امتدت الدعوة الإسلامية واللغة العربية إلى الجزء الغربي من القارة الأفريقية نتيجة عوامل كثيرة منها تلك الهجرات العربية خصوصا الهجرات التي قامت بها قبائل بني هلال وبني سليم، وتقدم هذه القبائل نحو الصحراء الكبرى بحثا عن ظروف اجتماعية تشابه ما كان سائدا في شبه الجزيرة العربية[1].

كان هذا التحرك سببا في دفع قبائل البربر والزنوج بعد اعتناقهم الدين الإسلامي إلى التحرك جنوبا حيث تحركت قبيلة جدالة، وعبرت نهر النيجر، واتجهت نحو السودان الغربي[2]

وعلى امتداد العصور الوسطى قامت في هذه المنطقة من غرب أفريقيا ممالك أفريقية إسلامية، ساهمت بشكل ايجابي في نقل ونشر حضارة الإسلام ، فساعد ذلك على ازدهار هذه المنطقة اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا، وكانت دولة المرابطين قد كونت جبهة إسلامية قوية امتدت من غرب أفريقيا إلى المغرب ثم إلى الأندلس، وبالطبع ساعدت هذه الدولة على انتشار الإسلام وثقافته في غرب أفريقيا، ويرجع الفضل في نشر الإسلام في هذه الجهات إلى دعاة المرابطين الذين امتد نشاطهم من السنغال إلى غينيا حتى ساحل العاج والنيجر[3]

وتوغل هؤلاء الدعاة حتى أدركوا المحيط الأطلسي، وامتدوا في قلب بلاد السوس حتى وصلوا إلى أطراف الصحراء رافعين لواء الزهد والتقشف مما ساعد على انتشار الدين الإسلامي بين الجماعات الوثنية في غرب أفريقيا [4].

واستطاع المرابطون إخراج الأقاليم السودانية من عزلتها، كما نشروا الثقافة العربية بين ربوعها. وقد دخل المرابطون غانة في ١٠٥٥، ووصلوا إلى مدينة أودغشت ونشروا الدين الإسلامي في امبراطورية غانة. وأدى هذا التوغل جنوبا إلى قيام ممالك إسلامية في كل من غانة ومالي وصنغي وبرنو وكانم [5].

وامتدت الدعوة الإسلامية إلى بلاد الهوسا في شمال نيجيريا الحالية في القرن الرابع عشر عندما قدم بعض جماعات الوانجارا من التجار المتجولين حاملين تجارتهم على الدواب، واستقروا في مدينة كانو في حوالي ١٣٠٠، ونشروا الإسلام لدى ملكها الذي أسلم مع قومه، لكن لم ينتشر الدين الاسلامي في الإمارات الأخرى المجاورة التي ظلت على وثنيتها حتى عندما زارها الرحالة ابن بطوطة في عام ١٣٥٣ [6].

وفي النصف الثاني من القرن الخامس عشر حدث تغير حاسم في تاريخ بلاد الهوسا حيث تولى عدد من الحكام الذين تحمسوا لنشر الدين الإسلامي، وتطبيق الشريعة الغراء، ومن أبرز هؤلاء الحكام محمد رمفا (١٤٦٣ ـ ١٤٩٩) وهو الذي كان يأخذ برأي فقيه مسلم وعالم مشهور هو محمد بن عبدالكريم المغيلي الذي زار كانو في عام ١٤٩٢. وسجل الشيخ المغيلي تاريخا مجيدا في تعليم الفقه واللغة العربية وكان للاتصال الوثيق بين كانو ومالي أثره في تكوين جبهة سياسية إسلامية واسعة خاصة في القرن الرابع عشر والخامس عشر [7].

واستطاع الشيخ المغيلي أن يكون طبقة من العلماء الذين مهدوا الطريق لنشر الدين الإسلامي في المناطق المجاورة [8]. وقد ساعدت هذه العوامل مجتمعة على إسلام قبائل الفولانى التي انتشرت في كل السودان الغربي، وصاروا قوة أساسية في بداية القرن التاسع عشر، بل وصاروا القوة المسيطرة على السودان الغربي كله [9].

ونجح معلمو الفولاني في إمارة كانو في نشر الدين الإسلامي في دولة برنو وفي مناطق مختلفة من بلاد السودان، لكن رغم كل هذه المحاولات لنشر الدين الإسلامي، فقد ظلت بعض الإمارات في بلاد الهوسا على وثنيتها حتى القرن التاسع عشر عندما تزعمت إمارة جوبير السلطة، وانتزعت السيطرة من إمارة زمفرا، وواصلت صراعها مع إمارات كيبي وكاتسينا وكانو[10].

حاولت جماعات الفولاني نشر الدين الإسلامي الحنيف بين سكان اتخذوا من الشرك بالله سبيلا لحياتهم، ولما تعرض أحد حكام الهوسا في إمارة جوبير للمسلمين تزعم الشيخ عثمان بن فودى حركة الإصلاح الديني في المنطقة وأسس امبراطورية إسلامية في بلاد نيجيريا استمرت طوال قرن من الزمان تطبق الشريعة الغراء في كل منحى من مناحي الحياة، وساعد هذا بدوره على إحياء الثقافة الإسلامية واللغة العربية طوال هذا القرن، وترك الشيخ عثمان وذريته تراثا إسلاميا غزيرا في تلك البقعة من القارة الأفريقية وسوف يركز هذا البحث على عدة محاور أساسية:

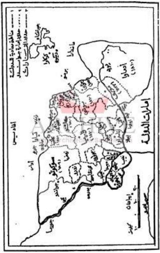
أولا : ظهور الشيخ عثمان بن فودى وإعلان الجهاد وقيام الدولة الإسلامية.

ثانيا : التراث الحضاري للشيخ عثمان بن فودي.

ثالثا : التراث الحضاري للشيخ عبدالله بن فودي.

رابعا : التراث الحضاري للشيخ محمد بلوبن عثمان.

خامسا : اثار هذا التراث الحضاري في المجتمع النيجيري في القرن التاسع عشر.



(شكل رقم ١)

أولا: ظهور الشيخ عثمان بن فودى وإعلان الجهاد وقيام الدولة الإسلامية :

ولد الشيخ عثمان بن فودى في مكان يدعى مارانا في أرض جالمى بإمارة جوبير إحدى إمارات الهوسا في الخامس عشر من ديسمبر عام ١٧٥٤ في بيت اشتهر بين قبائل الفولاني بالريادة والصلاح والخير والعلم، وكان أبوه يلقب (فودى) أي الفقيه أو المتعلم، وهذا ما يدل على ما كان له من منزلة رفيعة بين قومه، وانتقلت الأسرة إلى مدينة "ديجل" حيث حفظ القرآن الكريم.

وكان الشيخ منذ صغره مولعا بالعبادة والعلم معا، وظل هذان النوران يلازمانه طوال حياته حتى لقد لقب بذي النورين وهما العلم والعمل"[1]. وكان مواظبا على العبادة والذكر وكان ذلك مفتاح القبول والتوفيق له حيث فتح الله عليه ونور قلبه بنور الإيمان"[2].

ويقول الشيخ محمد بلو إن والده نشأ منذ صغره في الدعوة إلى الله، وأمده الله بأنوار الفيض، وجذبه إلى حضرته، وكشف له عن حضرة الأفعال والأسماء والصفات وأشهده غرائب الذات، فصار بحمد الله بين أولياء الله، وقد قلده الحق تعالى تاج العناية والهداية، وأهله للدعوة إليه، وإرشاد العامة والخاصة"[3].

وعندما بلغ الشيخ مرحلة الشباب تفتح عقله، وازدادت مداركه، وبدأت مواهبه العلمية في الظهور، وطاف هنا وهناك باحثا عن العلم وعن أصول الدين، واندهش في جولاته لحال المسلمين في تلك الجهات حيث ظهر الدين أمامه وقد شابته البدع واختلطت به الخرافات، وعبثت به أيدى المضللين"[4].

ودرس الشيخ عثمان علوم اللغة العربية وكتبها وتلقاها على يد الشيخ عبدالرحمن بن حمد، والشيخ عثمان بند والكبوى، وقرأ الفقه على عمه بندور بن فودى، وأخذ الفقه من ابن عمه وخاله أحمد بن محمد الأمين، كما حضر مجلس الشيخ هاشم الزنفري وسمع منه تفسير القرآن الكريم من البداية للنهاية، ثم رحل إلى مدينة أغاديس في جنوب الصحراء حيث التقى بأستاذه ومعلمه الأكبر الشيخ جبريل بن عمر الذي

لازمه لمدة عام كامل. وكان الشيخ جبريل من أعلام ذلك العصر في السودان العربي، بل وكان له الأثر الأكبر في توجيه الشيخ عثمان عملا وعلما ودعوة ولما رحل هذا الشيخ إلى بلاد الحجاز عاد الشيخ عثمان إلى بلاده لأن والده لم يأذن له بالحج ولذا لم يقم طوال حياته بأداء الفريضة التي كان يتوق شوقا إلى رؤية الحبيب"[١٥].

واستقر الشيخ عثمان في مدينة طفل حيث بدأ حلقات التعليم والتدريس وهو في سن العشرين. ومن هنا أخذت شهرته في الذيوع والانتشار.

وبدأت حياة الشيخ عثمان في هذه المنطقة واشتهر بالعفة والتدين، والخلال المرضية، فصار عالم العلماء ورافع لواء الدين، أحيا السنة وأمات البدعة، ونشر العلوم، وكشف الغموم، وبهر علمه العقول، وكان فصيحا فاضلا، حسن الخلق، جميل العشرة[١٦].

وكان اشتغال الشيخ عثمان بالعلم يملأ حياته كلها، ويستغرق ساعات ليله ونهاره وكان لا يخلو يوم أو ليل من مجلس أو أكثر للدرس والوعظ في نسق وترتيب منظم ومتصل يجد فيه كل طالب بغيته، وكان الشيخ يربي المريدين والسالكين ويرشدهم إلى آداب السلوك والمعاملة، ولم يزل كذلك مصابرا محتسبا حتى كان يرى ثمرة جهاده بين أتباعه[١٧].

وكان الشيخ يخرج كل يوم بعد صلاة العصر للتدريس، وكانت الدروس تتناول تفسير القرآن الكريم. والحديث النبوي الشريف والفقه والتصوف[١٨]. وبعد العشاء كان يخرج لبث شتى العلوم، ويحل المشكلات. أما ليلة الجمعة فكانت مخصصة لمجالس الوعظ، وكان الناس يتوافدون على مجالسه من كل صوب، وفي كل مواطن ترحله وتجواله يتابعه الناس ويتبعونه[١٩].

انتقل الشيخ من مكان لآخر داعيا إلى الله ومرشدا الى طريق الحق، فسافر إلى بلاد زمفرا لدعاء أهلها إلى الإسلام، وأقام بها خمسة أعوام مثابرا خلال هذه الفترة حتى دخل الناس أفواجا في الدين الحنيف، وانتقل الشيخ إلى إمارة كب داعيا ومعلما وواعظا

ومجاهدا في سبيل الله حتى وصل إلى نهر النيجر وأخيرا عاد إلى وطنه في إمارة جوبير بعد هذه الجولة الجهادية .

كانت هذه الجولات سببا في ازدياد شهرة الشيخ عثمان بن فودي الذي قدمت إليه الوفود سعيا في العلم والاستنارة، وكان هذا العمل من جانب الشيخ قد أقلق مضجع الحكام في بلاد الهوسا وخصوصا أمير جوبير الذي حاول اعتراض طريق الشيخ عندما أحس بالخطر ، لكن قوة الشيخ وشهرته كانت أقوى من أن يتصدى لها هذا الحاكم. فترك الشيخ وأتباعه لأنه أدرك أن الشيخ لم يهيىء نفسه للملك أو سلطان ، بل كان عاكفا على العلم والتعليم"[٢٠].

ومات حاكم الإمارة وخلفه الحاكم نافاتا الذي أدرك قوة الشيخ وأتباعه ، وشعر بالخطر على ملكه وسلطانه، فأصدر في ثورة غضبه مرسوما في منتهى القسوة. وينم عن الحقد الدفين لدى هذا الحاكم الجوبيري ، وتضمن نافاتا مرسومه أمورا ثلاثة :

أولها: عدم السماح لأي شخص باعتناق الدين الاسلامي إلا من ورثه عن أجداده .
ثانيها : ألا يسمح لأحد بلبس العمامة بعد هذا المرسوم وألا تضرب امرأة بخمارها على وجهها .
وثالثها. عدم السماح لأحد بالوعظ إلا الشيخ عثمان نفسه

والهدف الأساسي من هذا المرسوم هو الحد من نشاط الشيخ ، وعدم السماح لدخول أناس جدد في الدعوة الإسلامية، وعودة النساء إلى السفور والخروج عن تقاليد الشريعة الإسلامية، وقصر الوعظ والإرشاد على الشيخ نفسه، وبالطبع كان الغرض الحد وعرقلة الجهود التي يبذلها الشيخ عثمان في سبيل الدعوة المحمدية .

وكان طبيعيا أن يعارض فريق من أتباع الشيخ هذه الأوامر وخصوصا عبد الله ابن فودي الأخ الأصغر للشيخ وساعده الأيمن في حركته الإصلاحية . فقرر الوقوف بعنف ضد هذه الإجراءات مهما كلفهم ذلك من مشاق، لكن الشيخ عثمان عارض استخدام القوة لأنه في بداية طريق طويل، ولا يريد الدخول في صراعات مع الطبقة

الحاكمة حتى لا يستنفذ قواه ، وتشتت جهوده، وتضعف الدعوة، وينصرف عن هدفه الأسمى نحو إعلاء كلمة الدين ، والقضاء على الحكام الكفرة والوثنيين. وقبل الشيخ المرسوم وهو يعلم علم اليقين بأن الدائرة سوف تحل على هؤلاء المشركين لأنه يؤمن بانتشار الدعوة الإسلامية بالطرق السلمية حتى يحين الوقت لإعلان الجهاد المسلح ضد كل من يقف في سبيل الله والدين"[٣١].

كان هذا المرسوم بداية مرحلة جديدة من جهاد الشيخ عثمان ، بل ويعتبره بعض المؤرخين الشرارة الأولى التي أشعلت نار الجهاد، لكن شاءت الأقدار أن يموت هذا الحاكم بعد قليل من إصدار هذا المرسوم في عام ١٨٠٣ ، وخلفه ابنه يونفا الذي تتلمذ على أيدي الشيخ عثمان، ولقد وعد هذا الحاكم الجديد بإنهاء ما جاء في مرسوم والده واستبشر الشيخ خيرا من تلميذه الذي لا زال يكن الولاء لأستاذه، وفعلا سمح يونفا للشيخ بحرية الوعظ والإرشاد. لكن سرعان ما تغير هذا الحاكم بعد أن أحس بخطورة الشيخ على سلطانه ، فانقلب رأسا على عقب ، بل وصل به الأمر إلى حد التفكير في اغتيال سيده وأستاذه، ثم التآمر على أتباعه وأعوانه وبدأ هذا الحاكم في تدبير الأمور، وتعقيد سبل الشيخ في نشر الدعوة الإسلامية ، وتبدلت الأحوال، وانقلبت علاقات الود والصفاء إلى الحقد والجفاء خصوصا بعد أن رفض الشيخ تسليم أحد أتباعه ويدعى عبد السلام، وقيام يونفا بمهاجمة قرية عبد السلام في شهر الصيام وقتل الناس الأبرياء وهم نيام . ووصلت القطيعة مداها عندما طلب هذا الحاكم من الشيخ ترك جماعة المسلمين والعيش بعيدا عنهم في المنفى"[٣٢].

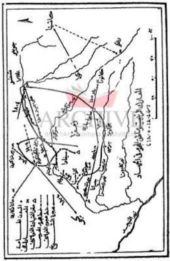
ورفض الشيخ عثمان ترك جماعة المسلمين وجنود الله المخلصين، وفضل التحرك بهم إلى مكان بعيد عن أرض الكفرة فذهب إلى مكان يدعى جودو. لكن الحاكم الجوبيري أصدر الأوامر بالقبض على الشيخ وأعوانه ، وطلب من مختلف حكام الإمارات قتل المسلمين ومصادرة أموالهم، وغزو القرى الإسلامية ، ونهب كل ما فيها. فكانت هذه الأعمال بداية مرحلة حاسمة من الجهاد، وإعلان قيام الإمبراطورية الإسلامية"[٣٣].

وصار الشيخ قائدا لجماعة المسلمين ، وإماما للمجاهدين ، وداعيا إلى نشر الدين الإسلامي والوقوف بحزم ضد محاولات المشركين لإجهاض تلك الدعوة الإسلامية . ووجدت فيه جماعة الفولاني الأمل الذي كانوا يتطلعون إليه عبر قرون خلت كما أدركوا أن الشيخ ودعوته ستحقق لهم ما كانوا يسعون إليه فصاروا عدته وعتاده، وتحولوا إلى جنده المخلصين لرفع شأن الدين الإسلامي بين جماعات الوثنيين وحكام بلاد الهوسا من الكافرين"[٤٤].

وكانت الهجرة إلى مدينة جودو بداية تأسيس امبراطورية الفولاني التي اتخذت بعد ذلك من مدينة سوكوتو عاصمة لها ، وأخذ الشيخ معه الأتباع والأنصار إلى أطراف الصحراء ، وهناك أقروا له بالطاعة والولاء ، وحلفوا اليمين على طاعته على الكتاب والسنة ، وتعتبر البيعة للشيخ عثمان أول مرحلة نقلت الجهاد من دوره السلبي وهي مرحلة الدعوة إلى الدور الإيجابي الجديد، وكان دور الشيخ في هذه المرحلة الجديدة العمل على رفع معنويات المجاهدين حيث لم يقتصر نشاط الجماعة على صد الغارات فحسب ، بل أخذت تشن غارات هي الأخرى على العدو، وكان الشيخ يجهز الجيوش بنفسه ، ويختار لقيادتها أكفأ الرجال مثل أخيه عبد الله وابنه محمد بلو وعلي جيدو الذي صار قائدا عاما لجيوش الخلافة"[٤٥].

حمل الشيخ عثمان لقب أمير المؤمنين إيذانا بقيام الدولة الإسلامية على غرار ما كان سائدا في عهد الخلفاء الراشدين ، واستمر لقب الخلافة في ذريته حتى انتهاء الدولة في عام ١٩٠٣ على أيدي قوى البغي من المستعمرين البريطانيين"[٤٦].

وفي تلك المرحلة المبكرة من الجهاد أعلن الشيخ وثيقة أهل السودان التي أصبحت الإعلان الرسمي للجهاد لأن الشيخ حدد فيها الأسس التي يقوم عليها الجهاد الإسلامي . وهي رسالة موجهة ليس فقط إلى أهالي جوبير بل إلى كل سكان السودان لأن الشيخ أعلن الجهاد في كل بلاد السودان . وقد تضمنت هذه الوثيقة سبعا وعشرين بندا هي خلاصة المبادىء والتعاليم التي نادي بها الشيخ عثمان في الفترة الأولى من جهاده . ومن أبرز هذه المبادىء ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والهجرة من بلاد الكفار، وضرورة الجهاد وقتال البغاة"[٤٧].


المعارك الرئيسية ومناطق الهجوم في الجهاد
المدن الهامة
المعارك
مقر القيادة الفولانية
خط هجوم الهوسا
خط هجوم الفولاني
هجرة الشيخ
كاتسينا
كانو
جوبير
زمفرا
سيفاوا
نهر كادونا
نهر النيجر
١٨٠٤

(شكل رقم ٣)

وتعمل هذه الوثيقة بالأزمة السياسية والاجتماعية التي عانت منها إمارة جوبير لأنها عبارة عن خطاب مفتوح يحدد النقاط الرئيسية لتعاليم الشيخ عثمان وشكواه من معارضيه والمبررات التي على أساسها أعلن الجهاد وثورته على حكام جوبير، وأسس الدولة الإسلامية فيما بعد

وكان الرد العملي على هذه الوثيقة أن أرسل الحاكم الجوبيري إلى إخوانه الأمراء في كاتسينا وكانو ودورا يطلب منهم المساعدة لأنه أهمل إطفاء شرارة من النار في إمارته حتى اتسعت رقعتها، وصار من الصعب القضاء على خطورتها"[28].

وتزعم سلطان جوبير جبهة المعارضة ضد الشيخ عثمان، وصارت الحرب وشيكة بين الطرفين، ولم يجد الشيخ أمامه إلا قبول التحدي، وإعلان الحرب على الوثنيين وكان تلاميذه له مؤيدين، وعلى طاعته والانقياد إلى أوامره ساعين، وتكبدوا العناء وحملوا رايات الإيمان، وصاروا جند الإسلام عندما هاجم الشيخ إمارة جوبير، وحدث الالتحام، وبدأت الحرب، وانتقلت الدعوة بالفعل من مرتبة السلم والحياد إلى مرحلة الهجوم المسلح بعد أن انقض الوثنيون على قرى المسلمين وأتباع الشيخ عثمان"[29].

وفي الرابع من يونيه ١٨٠٤ تقدمت قوات الجهاد بزعامة عبد الله بن فودي، واتجه إلى بحيرة سابكين كوتو، وعلى ضفاف البحيرة أطبق المسلمون على قوى البغي والعدوان ودارت عليهم الدائرة، وأمكن لقوات المسلمين إلحاق الهزيمة بهم، وهرب من استطاع الفرار بجسده، وراح الكثيرون في ساحة المعركة، وتفرق شمل الأعداء في أول مواجهة حاسمة من تاريخ جهاد الشيخ عثمان . وفي العام التالي تغيرت الأمور وأعادت قوات جوبر الكرة على المسلمين في معركة تسنسو التي هزم فيها المسلمون وراح منهم أكثر من ألف قتيل، وصمد المسلمون لهذا الهجوم"[30].

واستمرت الحرب سجالا بين الطرفين دون أن يحقق أحدهما النصر على الآخر، لكن تمكنت قوات الجهاد من السيطرة على إمارة كيبي، واتخذتها عاصمة للجهاد، وتوالت الانتصارات وسقطت إمارات الهوسا الواحدة تلو الأخرى في أيدي المسلمين حتى سقطت إمارة زاريا في عام ١٨٠٥ ، واستمر النصر حليفا للشيخ وأتباعه حتى

أمكن دخول العاصمة الكالاوا في عام ١٨٠٨، وقتل السلطان يونفا مع عدد من أتباعه وانتهت مقاومة الوثنيين، وصارت كلمة الذين آمنوا بالله ورسوله هي العليا، وأقبلت القبائل زرافات ووحدانا إلى معسكر الشيخ تعلن الدخول في الإسلام والانضمام إلى حلف المسلمين، وتوسعت الإمبراطورية الجديدة بزعامة الشيخ عثمان الذي أعطى أعلاما لأتباعه لإعلان الجهاد في مناطق مختلفة، وتوسعت رقعة الإمبراطورية ودخل الناس تحت رايات الجهاد، وانتقل الشيخ إلى مدينة سيفاوا في عام ١٨٠٩، بينما استقر ابنه محمد بلو في مدينة سوكوتو.

وعادت المنطقة إلى حكم المسلمين، ولأول مرة تشكلت وحدة سياسية كبرى أطلق عليها امبراطورية الفولاني، وحاول أعداء هذه الحركة الإصلاحية تفسير الجهاد على أن الشيخ عثمان باسم الدين استطاع القيام بمناورة عسكرية من أجل سيطرة جماعات الفولاني على هذه المنطقة من بلاد الهوسا"[٣٠].

أما العالم النيجيري عبد الله سميث فيرى في الحركة أكثر من محاولة جماعة من الرجال المحرومين من أجل السيطرة السياسية لصالحهم، بل أكد أن هذه حركة فكرية تهدف إلى خلق مجتمع مثالي تسوده الشريعة الغراء"[٣٢].

وحاول أعداء الشيخ تفسير الجهاد على أنه محاولة يخفي وراءها أطماعا سياسية في ثوب الإصلاح الديني، بل ذهب فريق آخر إلى أن هذه الثورة قد خططت من أجل مساعدة الفولاني على السيطرة على أمور البلاد، وتحقيق امتيازات كانوا قد حرموا منها من قبل"[٣٣].

ويتفق معظم المؤرخين رغم اختلاف الآراء على أن الحركة شمولية ارتكزت أساسا على الناحية الدينية، وأن الشيخ عثمان نفسه قد حدد الغرض من الجهاد في وثيقة أهل السودان وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والهجرة من بلاد الكفار وتنفيذ أحكام الشرع وقتال الملك الكافر الذي لا يقول «لا اله الا الله»"[٣٤].

وقامت دولة الخلافة الإسلامية في امبراطورية الفولاني، وأشرف الخليفة على كل

إمارات الدولة التي أعادت عصر الخلفاء الراشدين ، وأحيت النظام العباسي في الحكم والإدارة ، وتأصلت جذور الدعوة الإسلامية ، وتمسك المسلمون بالشريعة الإسلامية التي صارت منهجا للحكم في هذه المنطقة ، وازدهرت الحضارة الإسلامية ، واستتب الأمن في كل أرجاء هذه الدولة"[٣٤]

وفي عام ١٨١٢ اقتصر دور الشيخ على التأليف والوعظ والإرشاد بعد أن قسم الإمبراطورية إلى قسمين ، قسم شرقي تحت قيادة وإشراف ابنه محمد بلو، والآخر غربي تحت إشراف أخيه عبد الله بن فودي ، وكرس الشيخ الجزء الباقي من حياته في التأمل والدراسة في مدينة سيفاوا حتى وافاه الأجل المحتوم في عام ١٨١٧ وبعد أن أرسى دعائم الدولة الإسلامية والتي استقرت فيها الخلافة ، وظل أبناؤه يحكمون من بعده في شكل نظام وراثي حتى سقطت هذه الدولة في أيدي القوات البريطانية في عام ١٩٠٣ ودخلت الإمبراطورية مع بعض الأجزاء المجاورة تحت سيادة البريطانيين واحتفظت أجزاء هذه الدولة الإسلامية بكل تقاليدها وثقافتها الإسلامية حتى يومنا هذا"[٣٥].

وهكذا استطاع الشيخ عثمان بن فودي بعد هذا الجهاد الطويل أن يبني دولة إسلامية وأن يرفع عليها رايات التوحيد ، وأن يقيم النظام الخلافي الفريد من نوعه في السودان العربي ، وأن يرسي الحضارة الإسلامية التي لا تزال مزدهرة في أكبر دولة إسلامية في القارة الأفريقية بفضل جهود الشيخ وأبنائه الذين حكموا من بعده وحافظوا على التراث الذي تركه ، وانتهجوا نفس مسلكه ، فبقي الدين الإسلامي دستور الحياة ، واستمرت هذه الدولة قدوة لكل الدول المجاورة ، ورحل إليها طلاب العلم ورجال حركات الإصلاح ينهلون من تراث الشيخ عثمان ، ويعودون إلى بلادهم بعد هذا الزاد الثقافي فيعلنون الحرب على الجماعات الوثنية وينشرون رايات الإسلام في مختلف المناطق الإستوائية حتى دانت معظم أجزاء المنطقة في السودان الغربي لهذا الدين الحنيف ، ووجد رجال الإصلاح مقاومة من حكام وثنيين ومن جماعات تبشيرية مسيحية ، فوقفوا أمامهم صامدين ودخلوا في صراعات مستمرة ، وحروب مدمرة ، حافظ فيها أبطال الدعوة الإسلامية على حضارتهم ، ووقفوا سدا منيعا أمام الإرساليات وجماعات التبشير ، وكان التحدي سافرا ، والجهاد طويلاً ، ورغم سقوط دول المنطقة تحت قبضة

الاستعمار والمستعمرين، إلا أن الدين الحنيف لا يزال راسخا في نفوس غالبية السكان بفضل الجهود الكبيرة التي بذلها المصلح الديني الشيخ عثمان بن فودي ورجاله المخلصون الذين تركوا لنا تراثا حضاريا ضخما سوف نتعرض إلى بعض آثاره في تلك المجتمعات من غرب القارة الأفريقية.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال، ماهي العوامل التي ساعدت على نجاح جهاد الشيخ عثمان بن فودى، وقيام هذه الدولة الإسلامية؟

يرجع نجاح حركة الجهاد إلى عوامل كثيرة منها:

أولا: الضعف الذي أصاب إمارة جوبير منذ منتصف القرن التاسع عشر بعد حروبها المستمرة مع إمارتي زمفرا وكاتسينا حيث واصلت إمارة كاتسينا إغاراتها على أجزاء من جوبير، هذا إلى جانب المشكلات الداخلية بعد نجاح حركة الإصلاح وقيام الشيخ بفرض نظامه بالقوة المسلحة بعد أن أعلن حكام الإمارة الحرب على الشيخ وحركته.

ثانيا: قيام جماعات إسلامية في مناطق متفرقة من الإمارة، ففي عام ١٨٠٤ كان الشيخ نشيطا لمدة ثلاثين عاما نجح خلالها في ضم عدد من الأتباع المخلصين في ديجل وفي أنحاء جوبير بالإضافة إلى اتصالاته المستمرة مع قواد المسلمين في بقية إمارات الهوسا، وفي منطقة برنو، وصارت هذه الجماعات بعد إعلان الجهاد بمثابة ركائز أساسية نشطة، بل وأصبحت المصادر الرئيسية لتزويده بالطاقات البشرية في حروبه ضد حكام الهوسا[٣٦].

ثالثا: من العوامل التي ساعدت على نجاح جهاد الشيخ عثمان ذلك الإحياء الكبير للثقافة العربية حيث ظهرت الكتب الأدبية والقصائد الشعرية التي أخذت ترثي حال المسلمين، وما حل بهم طوال القرون السابقة، وفي نفس الوقت حاولت هذه المؤلفات دعوة المسلمين إلى الإصلاح والعودة إلى السلف الصالح أيام الخلفاء الراشدين. فكانت هذه المؤلفات عاملا هاما في تهيئة النفوس لتقبل ما نادى به الشيخ عثمان، وسرعة الانضمام إلى الدعوة واعتناق المبادىء التي نادت

بها، والمشاركة الفعالة في الجهاد الإسلامي ضد حكام الهوسا، والدفاع عن الدين الإسلامي والاستشهاد في سبيل الله"[٣١].

رابعا: لقد لعب العامل القبلي دورا هاما في الجهاد، ورغم أن الإعلان عن هذا الجهاد لم يكن حربا بين قبائل الهوسا والفولاني، وإلا أن الاختلافات القبلية قد زادت من حدة الصراع، وكان علماء الفولاني ركيزة الجهاد الأساسية ويمثلون طبقة الصفوة نظرا لما لديهم من مهارات وقدرات في النواحي الإدارية والعسكرية بالإضافة إلى ثقافتهم وعلمهم مما مكنهم من تقلد المناصب الرئيسية في الوعظ والإرشاد والتعليم، ومساعدة العوامل الجنسية على تعاطف هؤلاء العلماء مع جماعات الفولاني الذين تدعم نفوذهم بعد نجاح الجهاد، وسيطرة هذه الجماعات على مقاليد الحكم والإدارة في المناطق الأخرى التي دخلت تحت رايات الجهاد.

لكل هذه العوامل نجح جهاد الشيخ عثمان وتأسست أكبر إمبراطورية إسلامية في غرب أفريقيا في القرن التاسع عشر، وأرست قواعد اللغة العربية وثقافتها وصارت الدعوة الإسلامية تسير من منطقة إلى أخرى حتى دخلت أعداد كبيرة من الوثنيين في الدين الإسلامي، وخلف لنا علماء الجهاد تراثا حضاريا ضخما لاتزال مكتبات نيجيريا تذخر بهذه المؤلفات وتلك الوثائق الهامة.

ثانيا: التراث الحضاري للشيخ عثمان بن فودي:

لقد كان الشيخ عثمان بن فودي أحد العلماء القلائل الذين أثروا في شعوبهم، وأدوا الأمانة كاملة، وقادوا شعوبهم في سفينة الأمان وسط الأمواج المتلاطمة، والظلمات الدامسة حتى وصلوا إلى بر الأمان. كما استطاع الشيخ أن يجمع الناس على دين واحد بعد أن أخضع جميع الإمارات المجاورة وضمها إلى الإمبراطورية الإسلامية والتي أصبحت تطبق الشريعة الإسلامية الغراء، ويرفرف عليها علم المحبة والإخاء والمساواة، ولم يكن من السهل على الشيخ أن يجمع كل هذه المناطق تحت راية واحدة، ولم يكن طريقه مفروشا بالورود في كل خطوة يتخذها نحو بناء الدولة، بل تربص به الأعداء من الحكام المحليين الذين خافوا على عروشهم، فوقفوا من الحركة

موقفا سلبيا، وحاربوها في كل مكان، وحندوا طاقاتهم ضد الشيخ وأتباعه، ولكن أراد الحق سبحانه وتعالى أن ترتفع رايات الإيمان في تلك المنطقة النائية عن مركز الدعوة الإسلامية في المشرق العربي، وشاءت الأقدار أن تكلل جهود الشيخ في القضاء على كل من وقف ضده، ونجح الشيخ في الرد على تآمر العلماء الحاقدين عليه والذين أصدروا فتاوى عديدة يبطلون فيها الدعوة وصاحبها، ويشككون في صلاحها، ويزرعون الشك والريبة في أقواله وعظاته، بالإضافة إلى إثارة القبائل ضد الشيخ وأعوانه بعد ازدياد النفوذ ونجاح أتباعه في نشر دعوته في طول بلاد الهوسا وعرضها، والتفاف الناس من حوله [٣٩].

ولهذا كان جهاد الشيخ عثمان متنوعا وشاملا حيث استخدم السيف في مواقف تحتاج إلى القوة المسلحة ضد الذين يريدون أن يطفئوا نور الله، كما استخدم القلم ضد من أراد إنكار الدعوة، أو حاول التشكيك في قيادتها، ومن ثم كانت مجالس وعظه تتجه إلى جوانب الحياة والدين يحاول إصلاحهما على المنهج الإسلامي القويم، وفي نفس الوقت كان الشيخ يركز على شؤون العقيدة والعبادات والمعاملات، وشؤون الحكم والرعية، والسلوك الخاص والعام للفرد والمجتمع، وكان يتخذ أسلوب الداعية الذي يقرن القول بالعمل والتعليم بالتربية ومن هنا جاءت مؤلفات الشيخ لتسد كل هذه الجوانب من الحياة الإنسانية، فصارت متنوعة ومتعددة وشاملة، ولم تترك صغيرة ولا كبيرة في المسائل الدينية إلا وشملتها ولم تدع المجال أمام سلوك الناس، ولم تترك الأمور تسير على هواها، بل كان الشيخ يصدر الفتاوى والأحكام التي تعالج المشكلات الاجتماعية والدينية في قالب سهل بسيط [٤٠].

وكان الشيخ عثمان من رواد نشر اللغة العربية والتأليف بها في مجتمعات غرب أفريقيا، ويمتاز أسلوبه بسهولته وقدرته على الإقناع أثناء شرح القضايا الإسلامية. وكان غالبا مايستعرض في كتبه فتاوى وآراء واجتهادات الكثير من أئمة المسلمين وعلمائهم الصالحين، ولم يتوقف دوره عند هذا الحد بل كان يقوم بتحليل وتفنيد وشرح هذه الآراء قبل الاستناد عليها لدعم وجهة نظره في أي أمر من الأمور وكثيرا ماكان يستدل بآراء العلماء السابقين لكي يبرر صدق أقواله، ولكي تكون برهانا على صحة

مايقول، وكان يعرض مختلف آراء العلماء حول المسألة التي يعالجها، وينهي الأمر بالحديث عن رأيه الخاص والذي كان يدعمه بالحجج والأسانيد القوية، ومن هنا جاء سر اقتناع الناس بآراء الشيخ والالتزام بها، والوقوف إلى جانبها.

كانت كتب الشيخ تخدم أغراض حركته في الجهاد، وتشرح دعوته التي حارب من أجلها، وتفسر مختلف النظريات التي آمن بها خصوصا كتاباته السياسية والدينية التي جاءت في فترة طغت فيها موجة من الاستهتار والانصراف عن أمور الدين، واتباع الناس لكثير من العادات الوثنية وبعد طغيان التقاليد المحلية والقوانين الوضعية التي أثرت على الشريعة الإسلامية. فكتب الشيخ مؤلفاته المتنوعة بعد أن هاله حالة البلاد، وتساهل الحكام في تطبيق الشريعة، وبعد انتشار البدع والضلالة، وبعد أن أخذت كل هذه الأمور الوضعية تنخر في جسد الأمة الإسلامية، وتجد تشجيعا من حكام وثنيين، وأناس لايعرفون عن الدين إلا القليل، فجاءت كتاباته في وقت كان المسلمون في أشد الحاجة إليها للتمسك بالفضيلة، ونبذ الرذيلة، والتمسك بآداب الدين، والوقوف أمام جماعات الشرك والوثنيين. فكان ذلك التحول في المجتمع وكانت تلك النقلة من البدع والأهواء الشيطانية إلى قيام مجتمع إسلامي متكافل يطبق شريعة الإسلام، ويلتزم بكل الأمور التي حث عليها، الشيخ عثمان، ولذا يمكن القول أن ما خلفه الشيخ من تراث علمي وديني وثقافي كان النبع الأول لتحول الناس أفواجا إلى الرسالة المحمدية، ولتصحيح الكثير من الأفهام و البعد عن الشوائب التي لحقت بالدين الإسلامي»[40]

ومن يطلع على مؤلفات الشيخ عثمان بن فودي يدرك عمق الثقافة لدى هذا العالم الإسلامي الجليل، ويحس بمدى اطلاع الشيخ على كثير من مؤلفات السلف الصالح، وقدرته على استخدام القرآن الكريم في كثير من المواضع التي تحتاج إلى استشهاد من كتاب الله، كما تؤكد هذه المؤلفات اطلاعه على الأحاديث النبوية الشريفة وأقوال ومناقب الخلفاء الراشدين والتابعين لهم وآراء الأئمة الأربعة والجامع الصحيح لأبي عبدالله البخاري، وعلماء بلاد السودان وفقهائه المتخصصين وسائر فقهاء المسلمين مثل الإمام الغزالي، وابن تيميه، والقاضي عياض، وخليل بن

اسحق، والإمام السيوطي، والإمام المغيلي، والشيخ محمد مختار الكنتي وأستاده الحاج جبريل بن عمر وغيرهم من العلماء.

وكان الشيخ عثمان يسعى في مؤلفاته إلى إصلاح أحوال العلم والعلماء. وقد وضح بنفسه وجوه الإصلاح في أمور ثلاثة هي:

أولا: البحث عن أحكام الله في عمل الإنسان فيما هو به من حركة وسكون وما يعرض له من إقبال وإدبار، وذلك بأن يراقب أحواله، فلا يعمل بشيء إلا عن علم واقتداء بمن يصح الاقتداء به من عالم ورع، وفقيه لاهوى له.

ثانيا: تصحيح الإيمان بوجه يؤدي إلى إقامة حرية الشارع فيما أمر به ونهى عنه والتبصر في الدين.

ثالثا: العلم بأصول الطريق الذي يريد سلوكه [١٩].

وإذا استعرضنا مؤلفات الشيخ عثمان وتراثه الضخم نجد أنها تدور حول موضوعات كثيرة وأحيانا تتداخل الموضوعات إلى حد التكرار ذلك لأن الشيخ لم يترك مناسبة إلا وتحدث عنها حتى ولو تكررت في مكان آخر وبين جماعات من المسلمين لم يكن قد التقى بهم بعد، ويمكن إجمالا أن نصف أبرز هذه الموضوعات في المسائل الآتية:

أولا: الموضوعات الدينية:

لقد كان الجانب الديني أهم الموضوعات التي حلقها الشيخ عثمان بن فودى حيث أن دعوته كانت في المقام الأول هي إحياء السنة المحمدية وإخماد البدعة الشيطانية ولم يكن قصده هتك أستار الناس والاشتغال بعيوبهم [٢٠].

ومن أهم مؤلفات الشيخ عثمان في مجال الدعوة والدين كتابه إحياء السنة وإخماد البدعة والذي اشتمل على ثلاثة وثلاثين بابا، كلها تدور حول أمور العقيدة كالتوحيد والطهارة، والوضوء والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج بالإضافة إلى البدع التي يرتكبها الناس في حياتهم، ويركز الشيخ في هذا الكتاب على السنة المحمدية ويستدل بالآيات

القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة في كل موضوع من موضوعات هذا الكتاب الذي يعد من المراجع الأساسية في حركة الجهاد الإسلامي في غرب أفريقيا حيث عالج فيه أسس العقيدة التي تفتقر إليها مجتمعات غرب أفريقيا في وقت كانت الدعوة الإسلامية تتعرض إلى موجات وحركات استعمارية تريد النيل من هذا الدين سواء في المشرق العربي أو في غرب القارة الأفريقية فجاء هذا الكتاب ليكون مرشدا وموجها للناس، ومصححا الكثير من الأخطاء والأوهام لدى جماعات المسلمين والوثنيين على حد سواء[44].

وفي المجال الديني كتب الشيخ عثمان "حصن الإفهام من جيوش الأوهام" وفيه يلقي الضوء على مزاعم المتكلمين الفاسدة، ويحاول إبعاد الشبهة على كثير من الأوهام التي تعترض المسلمين في أمور دينهم، ويطالب الشيخ بتصحيح الإيمان والبحث عن أحكام الله والعمل وفق الشريعة الغراء[45]. كما ألف الشيخ كتاب "نجم الإخوان يهتدون به بإذن الله في أمور الزمان" وهو يعالج من خلال سبعة أبواب أسباب الخلاف بين المذاهب، والحديث عن الإمامة والإمارة وواجبات القضاة، وولاة الأمور، وبعض الأحكام الدينية الأخرى[46]. وعلى نفس الوتيرة يجيء كتاب "سراج الإخوان في أهم ما يحتاج إليه في هذا الزمان" وهو يعالج من خلال فصوله العشرة مسائل تتعلق بالفرق بين المسلم والكافر والعاصي والفاسق، وبين علماء الدين وأهل الذكر وبين علماء السوء وأنصار الشيطان، كما يتطرق بالحديث عن واجب أمراء المسلمين نحو إقامة شعائر الدين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإصلاح أحوال البلاد[47].

وأما كتاب الشيخ «إفحام المنكرين في الزجر عن البدع والأهواء» فيعالج فيه الشيخ عثمان أمور الوعظ والطهارة وستر النساء واتباع السنة وترك العادات السيئة[48].

ويكرر الشيخ عثمان نفس الأفكار التي طرحها في كتبه السابقة في كتاب «نصيحة أهل الزمان» ويحاول من خلال فصول الكتاب السبعة أن يعالج قضايا تقوى الله واتباع السنة مع عرض أمثلة وقعت في زمانه واختلاف آراء العلماء حولها، ومسائل أخرى وقعت وانعقد الإجماع عليها[49].

وأما كتاب « بيان وجوب الهجرة على العباد ووجوب نصب الإمام و إقامة الجهاد» فيحاول الشيخ على مدى ثلاثة وستين فصلا أن يعالج أمور الهجرة من بلاد الكفار إلى بلاد الإسلام ، وتحريم موالاة الكفار ، وشروط الإمام ، والإمارة ، والولاة ، والجهاد، وحكم القتال وحكم دخول الكفار في الإسلام[٥٠].

وفي كتاب « أصول الدين » : يتناول الشيخ الحديث عن علم أصول الدين، ومجال بحثه وما يجوز للرسل ، وما يستحيل عليهم ، والأمور السمعية والكتب السماوية وأمور البرزخ والقيامة . ويكمل هذه الأفكار في كتاب « هداية الطلاب » الذي يناقش التقليد والاجتهاد والتعصب الأعمى لمذهب من المذاهب ويؤكد الشيخ بأنه إجماعي الحجة ، ويعتد بإجماع العلماء كأصل من أصول الفقه الأربعة وهي الكتاب والسنة والقياس والإجماع[٥١].

ويكرر الشيخ أفكارا متشابهة عن الهداية ورفع الشبهة في كتابين هما رفع الاشتباه في التعلق بالله وبأهل الله » ، « وشمس الإخوان يستضيئون بها في أصول الأديان » حيث يناقش الشيخ قضية التخلي عن الأولياء ، وضرورة التزام المريد بشيخه، والمحافظة على الصلاة ، وطلب العلم ، ويعدد نعم الله على خلقه[٥٢].

ويواصل الشيخ شرح القضايا الدينية في كتابه « الفرق بين ولاية أهل الإسلام وبين ولايات أهل الكفر » حيث يعالج عملية جمع الضرائب ، ونشر العدالة ، والقضاء على بعض التقاليد التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية ، كما يتطرق الشيخ إلى نظم الحكم وأهدافه واتباع نظام الشورى والبعد عن الاستبداد والجور ويجنح الشيخ إلى الحديث عن أمير المؤمنين ، وصفات الوزير ، وواجبات القاضي ورئيس الشرطة، والمسؤول عن جباية الضرائب[٥٣] ويكمل الشيخ الحديث عن الولاية في كتاب «أصول الولاية وشروطها » : حيث يتحدث عن شروط الوالي بأصول الولاية وذلك من خلال اثنين وعشرين صفحة كاملة[٥٤].

وفي مقاله «الأمر بموالاة المؤمنين والنهي عن موالاة الكافرين » يحاول الشيخ مرة ثانية تدعيم حججه ودعوته ضد أعداء الدعوة باستخدام الآيات القرآنية والأحاديث

السوية . وفي الحقيقة فإن الشيخ يوجه الكلام إلى أحد معاصريه وألد أعدائه الشيخ محمد الأمين الكانيمي ، ويحث الشيخ في كلامه على ضرورة موالاة المؤمنين والهجرة من بلاد الكفار[٥٥] ويواصل الشيخ في الدفاع عن دعوته في مقالة أخرى بعنوان «إفحام المنكرين على فيما أمر الناس به أو نهاهم عنه في دين الله تعالى» . . حيث يشرح الأمور الواجب اتباعها ويتعرض على مدى أربع وعشرين صفحة إلى الوعظ والطهارة وحجاب المرأة واتباع السنة وترك البدعة الشيطانية[٥٦] .

وإلى جانب هذه المؤلفات المتنوعة في المسائل الدينية ألف الشيخ عددا كبيرا من الكتب والمقالات نوردها على سبيل المثال لا الحصر مثل «عمدة الداعي إلى دين» و«مسائل المعاملة» و «سوق الأمة إلى اتباع السنة» و «عمدة العلماء» و «تنبيه الجماعة على أحكام الشفاعة» و «تنبيه الغافلين» و «مصباح المهتدين» و «قواعد الصلاة» و«عمدة المتعبدين» و «تمييز المسلمين من الكافرين» و «تحفة الحبيب للحبيب» و«إرشاد أهل التفريط والإفراط إلى سواء الصراط» و «سوق الأمة إلى اتباع السنة»[٥٩]

ثانيا : موضوعات تتصل بالأفكار والنظم الاجتماعية والسياسية :[٦٠]

حاول الشيخ عثمان من خلال مؤلفاته الدينية وضع الأسس لقيام مجتمع إسلامي تسوده الشريعة الغراء ، ولذا فإن الموضوعات السياسية والاجتماعية جاءت متضمنة في مؤلفاته الدينية . ومن أهم مؤلفات الشيخ السياسية «وثيقة أهل السودان» التي اعتبرها بمثابة إعلان الحرب على الكفار والانتقال بالدعوة من مرحلة السلم إلى مرحلة الحرب والقضاء على الوثنية والحكام المحليين . وأيضا في كتابه ضياء السياسات وفتاوى النوازل في فروع الدين من المسائل يحاول الشيخ وضع سياسة المجتمع الإسلامي بعد نجاح الجهاد ويركز على السلف الصالح وطريقة حكمهم وضرورة السير على نهجهم[٦١]

وفي كتاب «تنبيه الإخوان على أحوال أرض السودان» : يتحدث الشيخ عن بلاد السودان ومساحتها ويوضح أسباب الصراع بينه وبين زعماء بلاد الهوسا ، ويؤكد الشيخ بأنه رجل دعوة دينية ، وليس رجل سياسة . وتطرق إلى العادات السيئة التي يمارسها

حكام الهوسا والتي تدفعهم إلى الكفر والفسوق، كما يعالج بعض المشكلات الاجتماعية في هذا المخطوط مثل الكبرياء والظلم، والجور وسفك الدماء بدون حق"[٥٩]

وفي كتاب «تعليم الإخوان ما لأمور التي كفرنا بها ملوك السودان» ، يتحدث الشيخ عثمان على مدى خمس وعشرين صفحة عن بعض الأمور التي حكم بها بالكفر على ملوك السودان والتي لخصها في خمسة أمور هي :

(١) تعذيب الأمراء للمسلمين ومنعهم من الهجرة .
(٢) تعظيم الأمراء للأشجار والأحجار وبعض الأماكن بالذبح عندها وتقديم القرابين لها
(٣) تعظيم الأمراء لهذه الأشياء والتصدق عنها .
(٤) تعظيم الأحجار وبعض الأماكن بالتوجه إليها عند الحاجة وسؤال الحوائج عندها .
(٥) موالاة الأمراء للكفار ومساندتهم لهم"[٦٠] .

وقد عالج الشيخ بعض الموضوعات الاجتماعية في مقالة بعنوان «مسائل المعاملة» والتي تتحدث عن العبادات والنكاح والطلاق والميراث ، وفي مقالة «نور الألباب» يتحدث الشيخ عن الإسلام في بلاد الهوسا، وعن المرأة وضرورة تحريرها، وأن تنال قسطا من التعليم حتى تعرف شؤون دينها ، وطالب بعدم معاملتها بقسوة أو اعتبارها كالدمية في المنزل، وأوجب احترامها ومراعاة حقوقها وكرامتها، وكرر الشيخ هذه الأمور في مقالة أخرى بعنوان «إرشاد الاخوان إلى أحكام خروج النسوان» والتي تقع في ٤٠ صفحة وتعالج أمورا كثيرة تتعلق بالمرأة وحقوقها وواجباتها . وفي كثير من مقالاته كان الشيخ يركز على الجوانب الاجتماعية باعتبارها ركائز أساسية في بناء مجتمع سليم متكافل يتحلى بالقيم والأخلاق الفاضلة التي حث عليها الدين الحنيف ، ومن الكتب التي عالجت هذه الموضوعات «طريق الجنة» و «تنبيه الغافلين» و «إرشاد أهل التفريط والافراط إلى سواء الصراط» [٦١] ، «وأسانيد الفقير المعترف بالعجز والتقصير في بعض ما أخذ بالقراءة أو بالإجازة» [٦٢] و «أصول العدل لولاة الأمور» «وأهل الفضل» [٦٣] وأيضا في كتاب «بيان البدع الشيطانية التي أحدثها الناس في أبواب الملة المحمدية» [٦٤] وأيضا في كتاب «مسائل مهمة يحتاج إلى معرفتها أهل السودان» [٦٥] وتحتوي هذه الوثيقة على أربع عشرة مسألة تدور كلها حول الأوضاع العقائدية والسياسية

والعسكرية في مجتمع بلاد الهوسا في حوض النيجر في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، كما تحتوي على الأجوبة الفقهية لهذه المسائل حسب مذهب الإمام مالك، كما تعالج الوثيقة مسائل خطيرة تتعلق بأوضاع المجتمع أقرب ما تكون إلى الفقه الدولي بشقيه الخاص والعام. ويعالج الشيخ أيضا قضية الرق والمسترقين في العالم بصفة عامة وفي أفريقيا بصفة خاصة. وتعتبر هذه الوثيقة نموذجا واضحا ورصدا دقيقا للأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في مجتمعات غرب أفريقيا[٦٦]. وكتاب «نصيحة أهل الزمان لأهل السودان من الأعراب والأعجام في جميع البلدان»[٦٧]. وأيضا كتاب وثيقة الجواب على السؤال دليل منع خروج النساء[٦٨]. وللشيخ أيضا مقالة اجتماعية من ست صفحات بعنوان «وثيقة إلى جماعة المسلمين» يعالج فيها الكثير من الأمور التي تخص المسلمين في حياتهم اليومية.

وباختصار ناقش الشيخ بإسهاب كل المسائل الاجتماعية التي تضمن تشكيل مجتمع متكافل يعرف فيه كل فرد حقوقه وواجباته في إطار من التكامل الاجتماعي والسير على الهدي النبوي الشريف.

ثالثا: موضوعات تتصل بالطرق الصوفية والطريقة القادرية[٦٩]:

أعلن الشيخ عثمان بأنه قادري عندما شاهد رؤيا وهو في سن الأربعين تضم سيد البشر ومعه الصحابة والشيخ عبد القادر الجيلاني الذي قلده سيف الحق وطلب منه إعلان الجهاد ضد أعداء الله، وبعدها أعلن الشيخ عثمان أن العناية الإلهية قد اختارته لكي يشن حرب الجهاد على أسس الطريقة القادرية[٧٠].

وحاول الشيخ في كثير من مؤلفاته شرح الطريقة القادرية والتعريف بأقطابها ومبادئهم حتى لا تختلط الأمور عند الناس خصوصا وأن طرقا صوفية أخرى كانت تنافس الطريقة القادرية وخصوصا الطريقة التيجانية. ولهذا نلمح من حين لآخر أن الشيخ عثمان يؤلف حول الطريقة وأهدافها، ومن المقالات التي عالجت هذه الطريقة كتاب «السلاسل القادرية للأمة المحمدية» وفيه يتحدث عن نسب الشيخ عبدالقادر الجيلاني من جهة أبيه وأمه ثم يذكر سلسلة مذهب التصوف في تلك الطريقة، وما

يتعلق بها على مدى أربع وعشرين صفحة . . وفي مقالة أخرى بعنوان «تطبيب قلوب الأمة المحمدية بذكر بعض القصائد القادرية» يسرد الشيخ بعض قصائد الشيخ عبدالقادر الجيلاني ومناقبه . وأيضا في مقالة «السلاسل الذهبية للسادات الصوفية» التي يتحدث فيها عن هذه الطريقة الصوفية وأورادها وأشهر أقطابها[٧١].

وللشيخ أيضا مقالة عن الطريقة القادرية بعنوان «تبشير الأمة الأحمدية لبيان بعض المناقب القادرية» وهي أيضا شرح وإيضاح للطريقة القادرية ومناقبها[٧٢].

وقد ساعدت هذه المؤلفات الشيخ عثمان وغيره من رجال الجهاد على جعل الطريقة القادرية أكثر الطرق انتشارا في غرب أفريقيا ، ونافست الطرق الأخرى التي انتشرت في السودان الغربي ، وصارت الطريقة القادرية بفضل جهود الشيخ عثمان ومؤلفاته الطريقة الوحيدة التي سيطرت على المجتمع في شمال نيجيريا ، بل وامتدت الى شمال أفريقيا والى بعض زعماء الجهاد في حوض السنغال وصارت تنافس الطريقة التيجانية التى تزعمها الحاج عمر الفوتي في بلاد فوتا تورو في حوض السنغال واستمرت الطريقة القادرية في الذيوع والانتشار حتى بعد وفاة الشيخ عثمان ، وقيام دولة الخلافة من أبنائه وذريته اللذين حافظوا على تعاليم الطريقة ونشر وردها بين السكان طوال القرن التاسع عشر ، وحتى بعد سقوط دولة سوكوتو ١٩٠٣ واصلت الطريقة القادرية نفوذها ونشاطها بين اتباعها حتى يومناهذا[٧٣].

رابعا : موضوعات تتصل بفكرة المهدي :

شاع بين المسلمين على مر العصور أنه لا بد وأن يأتي في آخر الزمان رجل من أهل البيت يظهر العدل ويؤيد الدين ويستولي على المالك الأسلامية ويتبعه المسلمون ويسمى بالمهدي، ثم يكون خروج الدجال على أثره ، وأن عيسى ابن مريم عليه السلام ينزل بعده فيقتل الدجال ويأتي بالمهدي في صلاته . وأما الشيعة فيعتقدون أن المهدي قد ظهر في أواخر القرن الثالث الهجري في شخص محمد بن الحسن الخالص بن علي الهادي وهو آخر أئمتهم الاثنى عشر، ويزعمون أنه دخل السرداب في دار ابنه

وأمه تنظر إليه فلم يعد إليها ، ويعتقدون أنه مازال حيا وأنه لا بد من ظهوره بعلامات خاصة في آخر الزمان[24] .

وانتشرت تلك الأفكار عن المهدي المنتظر في غرب أفريقيا ، ولما قام الشيخ عثمان بجهاده ضد أمراء الهوسا ، وكثرت مؤلفاته الدينية اعتقد الناس أنه المهدي المنتظر فكان من الواجب أن يتحدث الشيخ في أكثر من مؤلف عن المهدي ويحدد خصائصه وينفي عن نفسه فكرة أنه المهدي المنتظر . وبالفعل حدد الشيخ عثمان هذه الأفكار في أربعة أمور :

أولها : أن المهدي قد انقضى زمانه .
ثانيها : أن الصواب أنه متأخر حتى وقت ظهور الدجال ونزول عيسى بن مريم .
ثالثها : أنه من ذرية فاطمة عليها السلام[25] .
رابعها : أن فكرة أنه معمر لا أساس لها في الأحاديث النبوية[26] .

ويرى الشيخ عثمان أنه لا بد من اتباع سنة المهدي فور ظهوره لأنه من الخلفاء الراشدين المهديين وهو آخرهم ثم يعدد أسماء السابقين وعددهم عشرة ويبقى اثنان فقط ، ويقول أن العشرة هم الخلفاء الأربعة ، والحسن بن علي ، ومعاوية ، وابن الزبير ، وعمر بن عبدالعزيز ، والمهدي بالله العباس ثم الطاهر بالله ، ويبقى الاثنان اللذان يكون المهدي أحدهما ، ويتطلع الشيخ عثمان بأن يكون الحادي عشر حسب هذا الحصر وليس المهدي المنتظر . ويقول الشيخ في كتابه «النبأ الهادي إلى أحوال الإمام المهدي «أنه لم يقصد بهذا الكتاب إقرار أنه المهدي ، ويؤكد «وللإمام المهدي رضي الله عنه أوصاف وأسرار لايتصف بها مثلي »[27] .

ويعيد الشيخ مرة ثانية فكرة أنه ليس المهدي المنتظر في كتاب «تحذير الاخوان من ادعاء المهدية الموعود به آخر الزمان » ، وأيضا في «القول المختصر في المهدي المنتظر » حيث يقول «إعلموا يا إخواني بأنني لست المهدي ، ولا أدعي المهدية ، ويبرر ذلك بقوله بأن المهدي يجب أن يكون من سلالة أهل البيت والشيخ لم يدّع هذا النسب ، والمهدي سيكون مولده في المدينة بينما ولد الشيخ في مارتا في إمارة جوبير . ويتحدث الشيخ مرة

أخرى عن المهدي والمهدية في أكثر من موضع حيث يشير إلى تلك الأفكار في كتاب «أمر الساعة وأشراطها»(٧٨) ويتحدث عن فكرة المهدي والمهدية ، وأن ظهوره شرط من شروط قيام الساعة . كما يشير إلى نفس الفكرة في كتاب «نصيحة أهل الزمان» حيث ينهي هذا الكتاب بعد الحديث عن كثير من الأمور التي تهم المسلمين وواجبات الأمراء في تطبيقها يتحدث الشيخ عن المهدي الذي سيأتي في آخر الزمان (٧٩)

ويقول محمد بلو بن عثمان بأن والده قد أخبره بأن الله سيفتح عليهم البلاد، ويمكنهم في الأرض ، وحذرهم من التحاسد والفرقة أو تبديل شرائع الله ، كما بشرهم بقرب ظهور المهدي وأن جماعة الشيخ ستكون طلائعه ، ولن ينقضي هذا الجهاد بإذن الله حتى يفضي إلى المهدي (٨٠)

وإذا كان الشيخ عثمان قد نفى عن نفسه فكرة المهدية وأنه المهدي المنتظر ألا أن كتاباته في هذا الشأن قد ساعدت على انتشار الأفكار المهدية ، وكان لهذا أثره في ظهور فكرة المهدي في سودان وادي النيل حيث ظهر محمد أحمد المهدي الذي تأثر بمؤلفات الشيخ عثمان وغيره ممن روجوا لهذه الفكرة وأن قدومه سيكون في الشرق من دولة سوكوتو ، وهذا ما ساعد على قبول الناس للفكرة بعد وفاة الشيخ عثمان حتى أن أحد أحفاده ويدعى الشيخ حيات بن سعيد قد انتقل إلى شرق الدولة ، وآمن بفكرة محمد أحمد المهدي وقام بعدة مراسلات معه حتى عينه محمد أحمد المهدي نائبا عنه في دولة سوكوتو(٨١)

هذا وقد قام الشيخ حيات بن سعيد فور تلقي رسالة المهدي في السودان بالكتابة إلى أمير المؤمنين عمرو في دولة سوكوتو وإلى شعب سوكوتو يحثهم على الهجرة إلى الشرق والانضمام إلى المهدي في سودان وادي النيل (٨٢) .

وانتشرت فكرة المهدي أيضا بين زعماء الجهاد الذين جاءوا على أثر الشيخ عثمان والذين تأثروا بدعوته عن المهدية ، وقام كل واحد منهم بإعلان أنه المهدي المنتظر، وظهر ذلك بشكل واضح في حركة الشيخ أحمدولوبو في منطقة ماسينا والذي ادعى المهدية ، وأنه مبعوث العناية لإنقاذ المجتمع الإسلامي في هذا الجزء من أفريقيا ثم مجاهدة الوثنية بكل ما يملك من قوة(٨٣) .

ووجه أحمدو لوبو الكتب إلى المسلمين في أفريقيا كلها وإلى سلطان مراكش وإلى مسلمي الجزائر وتونس ومصر وغيرها من الأقطار الإسلامية بأنه الإمام الثاني عشر وأنه المهدي الذي بعث لإنقاذ الدين والجهاد في سبيل الله"[٧٦]

وظهرت تلك الأفكار المهدية أيضا في حركة جهاد الحاج عمر الفوتي التكروري في منطقة بلاد التكرور وادعى أنه المهدي المنتظر وقام بحركة جهاد ضد جماعات الوثنيين ، وضد الفرنسيين ، واستمر في محاولاته لنشر الدين الإسلامي حتى وفاته في عام ١٨٦٤ . وامتدت أفكار الشيخ عثمان عن المهدية إلى شرق أفريقيا حيث ظهرت حركة جهاد السيد عبدالله حسن في أوائل القرن العشرين والذي لعب دورا كبيرا في مقاومة الاستعمار الإنجليزي والإيطالي والحبشي في بلاده .

وباختصار يمكن القول أن فكرة المهدية التي كانت شائعة بين المجتمعات الإسلامية الأفريقية قد ازدادت رسوخا بعد كتابات الشيخ عثمان بن فودي وبعد أن نفى عن نفسه في أكثر من موضوع أنه المهدي المنتظر مما جعل زعماء الإصلاح والجهاد بعده يعلنون أنهم المهدي المنتظر ويقومون بحركات جهاد إسلامي تأثرا بآراء الشيخ عثمان وبكتاباته التي انتشرت شرقا وغربا ووجدنا صداها في حركات جهاد رابح فضل الله في منطقة تشاد ، وساموري توري في بلاد الماندنجو والشيخ محمد الأمين الكانيمي في منطقة فوتا جالون في بلاد السنغال .

وإلى جانب هذه الأعمال المتنوعة التي ألفها الشيخ عثمان بالنثر فإنه كان في ذات الوقت يقرض الشعر ، وله بعض القصائد المشهورة مثل «مرآة الفرائض» التي تناول فيها عدة أمور دينية كالصوم والميراث والنكاح والعدة"[٨٧] . ويقول فيها :

يقـــول ذاك عبيـــد الله عثمان … باسمه ابتدائي رب منـــــان
الحمـــد لله ذي عفـــو وغفران … لـديه أرجـو لمحـو الحوب واللحن
يـارب صل وسلم سرمـدا أبـدا … على النبي الـــذي ملجـأ الفـريقين
والآل والصحب ثم الأنبيـاء معـا … وتـابع التـابعين لهم بإحسـان
وبعـد فـالقصـد استبيـان أسئلة … كما تكفلتهـــا جل إخـــوان

وللشيخ قصيدة أخرى في مدح سبي، ويعبر فيها عن شوقه لزيارة خير الأنام عليه أفضل الصلاة والسلام، وقد قالها في العام الذي حج فيه أستاذه جبريل بن عمر، ولم يتمكن الشيخ عثمان من أداء فريضة الحج وفيها يقول(٨٦):

هل لي مسيرة نحو طيبة مسرعا ... لأزور قبر الهاشمي محمد
لما فشا ريـاه في أكتافها ... فتكمش الحجاج نحو محمد
غودرت منهمل الدموع مويلا ... شوقا إلى هذا النبي محمد
أقسمت بالرحمن مالي مفصل ... إلا حوى حب النبي محمد(٨٧)

وفي قصيدة أخرى يعبر الشيخ عثمان بن فودي عن حبه لأستاذه محمد المختار الكنتي العالم الصوفي الورع الذي تتلمذ على يديه الشيخ عثمان بن فودي

بلغ تحياتي إلى المختار ... مراجنا في هذه الأمصار
وقل له ليدع بالخيرات ... في هذه الدنيا وفي الممات
وفي حلول القبر والقيام ... بلغه ياشريف بالسلام
يارب زد لشيخنا المختار ... كرامة التوفيق في الأخيار
وانصره يارب على الأعداء . ... واعطه بأحسن الجزاء(٨٨)

وقد نظم الشيخ قصيدة بلغة الملفلدي وعربها أخوه عبدالله بن فودي في واحد وأربعين بيتا، ولا يخلو بيت إلا وبه اسم شيخ الطريقة القادرية عبدالقادر الجيلاني والتي توضح مدى تقديره لشيخ وطريقته وتوسله به في كل أموره الدينية والدنيوية ومنها هذه الأبيات:

يارب عالم باطن كالظاهر ... أجب الذي يدعو بعبدالقادر
إن المسيء لدى الأكابر يلتجي، ... فلجأت عند الشيخ عبدالقادر
إن كنت لم أحسن فشيخي محسن ... إني لمنتسب لعبدالقادر
ما كنت أهلا أن أجاب أجب لكون ... وسيلتي درجات عبدالقادر(٨٩)

وعلى نفس المنوال أعد الشيخ عثمان قصيدة يمدح فيها أستاذه الشيخ جبريل ويقول في مطلعها:

إن قيل مني بحسن الظن ما قيلا   فموجة أنا من أمواج جبريلا

هذا إلى جانب عدد من القصائد كتبها بلغة الفلفلدي ومنها «الحمد لله دو كلماج بسداك»، وقصيدة «الله ان دار تريم فيداح دودما»[٩٠]، وأيضا «اندوم ينغ الله مود مما يتا»[٩١] وقصيدة أخرى «بسم الله يارحمن»[٩٢] وقصيدة أخرى «ان غت الله»[٩٣] وقصائد أخرى بهذه اللغة المحلية مثل «ببج عد» و«بنج هوسا» و«تبت حقيقا» و«تخميس نكد ومم الله» و«دوبيايل» و«فكافكار» و«فند نور» و«مدت الله جنلك جيد وسيلة» عن الحج و«مود نور» و«ميتي بند كموج» و«ميتم الله.. في مدح النبي»[٩٤].

هذه بعض الأعمال التي قام بها الشيخ عثمان بن فودي، وصارت تراثا حضاريا في نيجيريا اليوم والتي تنوعت وتعددت وعالجت كل ما يهم الناس في دينهم ودنياهم فكانت لهم مرشدا إلى الطريق السليم وإلى النهج القويم، وإلى تنقية العقيدة من البدع التي سادت مجتمعات غرب أفريقيا، وصارت هذه المؤلفات العديدة الأساس الذي انكب عليه رجال الإصلاح واتباع الطرق الصوفية ليسترشدوا به في جهادهم.

وبعد هذا العرض السريع لمؤلفات الشيخ عثمان بن فودي يمكن أن نلحظ أنها تتسم بعدة أمور منها.

أولا: أنها تتميز بالتكامل والشمول والتنوع حيث لم تعالج فكرة واحدة، ولم تتحدث عن موضوع واحد، بل شملت الكثير من الأفكار والآراء التي عالجت شتى جوانب الحياة الإنسانية بما في ذلك قضايا المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية

ثانيا: غلبت على مؤلفات الشيخ عثمان كثرة النقل من كتب العلماء والأئمة حيث كان الشيخ دائم الاستشهاد من مختلف العلماء، وكان صادقا في كل ما ينقله عند مناقشة أي قضية من القضايا.

ثالثا: اتسمت مؤلفات الشيخ عثمان بن فودي بكثرة التكرار حتى في الموضوع الواحد وفي أكثر من مؤلف، ولكن بأسلوب مختلف، ولعل السبب في ذلك أن الشيخ عثمان كان دائم التنقل من مكان إلى آخر، وفي كل مرة كان يلتقي بجماعات أخرى خلاف ماكان يجتمع معها من قبل، وكان عليه أن يعالج الموضوعات حسب الوضع الذي أمامه، ولذا كثر التكرار في مؤلفاته لمواجهة مختلف الجماعات، وفي مختلف الأماكن والمناسبات.

رابعا: تكشف مؤلفات الشيخ عثمان بن فودي على أنه كان واسع الاطلاع، ويلم بأصول الدين، ويعتمد على مؤلفات كبار العلماء وأصحاب المذاهب الأربعة، وعلى الفقه وحفظ الحديث الشريف، والقرآن الكريم، وحسن الاستدلال بها في أكثر من موقع.

خامسا: يمتاز أسلوب الشيخ عثمان بالبساطة في كل مؤلفاته التي كتبها باللغة العربية، كما يتسم أسلوبه بالمرونة في التعبير، وإبراز الفكرة التي يريد إيضاحها، وهذا ما شجع على نشر اللغة العربية، وكان بذلك قدوة لمجموعة من العلماء الذين ساروا على نهجه وخصوصا أخوه عبدالله ابن فودي وابنه محمد بلو بن عثمان.

ثالثا: التراث الحضاري للشيخ عبدالله بن فودي:

يعتبر الشيخ عبدالله بن فودي الرجل الثاني في حركة الجهاد الفولاني، كما أنه الساعد الأيمن للشيخ عثمان بن فودي، حيث رافقه في كل مراحل الجهاد رغم أنه أصغر من الشيخ عثمان اثني عشر عاما (ولد عام ١٧٦٧ وتوفي عام ١٨٣٠).

وكان الشيخ عبدالله قد صاحب أخاه في كل مراحل تعليمه وحفظ القرآن الكريم عن والده محمد فودي، ودرس المبادىء الأساسية للعلوم الإسلامية، وتتلمذ على أيدي أخيه عثمان في بعض الأمور المتعلقة باللغة العربية وآدابها وشعرائها[٩٥].

وقرأ الشيخ عبدالله عن السنوسية، ودرس علم التصوف ومبادىء الفقه كما درس علم الحديث، وعلم الحساب، ولازم أخاه عثمان في طلبه ورحلاته العلمية

والدعوة، وخدم معه ورافقه داعيا ومجاهدا وقائدا ووزيرا وأمينا على أموال الجماعة. كما واصل دراسته في تلقي العلوم عن كثير من شيوخ عصره مثل علوم اللغة العربية من عمه عبدالله بن محمد بن الحاج وابن خالته محمد بن محمد الذي علمه مقامات الحريري وغيرها. كما درس علم البلاغة على أيدي أحمد بن أبي بكر ابن غار، ودرس أيضا مع أخيه عثمان على أيدي الحاج جبريل بن عمر أصول الفقه.

وهكذا حصل الشيخ عبدالله من كل فن من مختلف الشيوخ حتى برع في العلوم النقلية والعقلية[96].

كان الشيخ عبدالله يكتب إلى العلماء في بلاد السودان يطلب منهم مؤلفاتهم وكتبهم المختارة، كما كان دؤوبا مثابرا على تحصيل العلم منذ صغره، وكان يحفظ الكثير مما يقرأ، وكان ينظم مواده في كتابه "الحصن الرصين في النحو" والذي يضم أكثر من ألف بيت تدل على سعة اطلاعه وعلمه الغزير، وقدرته على نظم الشعر باللغة العربية بشكل سليم ورصين. ومن هذه المنظومة

وبعد فالعلم له رياض	وبينها الحياض والفياض
وحولها خمائل شعاب	وفوقها شواهق هضاب

وقد كتب الشيخ عبدالله بن فودى ما يزيد عن مائتي مخطوط مابين القصيدة والرسالة والكتاب شملت فنون العلم المختلفة مثل النحو والصرف، والعروض والأدب، والتفسير والفقه والمعاملات، وتفسير القرآن وخصوصا في كتابه المسمى "ضياء التأويل" وأيضا في كتابه الشهير "تزيين الورقات" الذي يضم عددا من القصائد التى واكبت حركة الجهاد منذ بدايتها حتى نهايتها[97].

ويعتبر الشيخ عبدالله بن فودى من الرجال العباقرة الذين تفخر بهم نيجيريا في وقتنا الحاضر ليس هذا لكثرة الكتب التي ألفها أو لقيمتها العلمية فحسب، بل لشمول هذه المؤلفات وتناولها مختلف فروع العلم من فقه. وتفسير، وتصوف، وتاريخ، وحديث، ولغة، ونحو، ومنطق، وعلم الكلام، والعروض والأدب. ونظرا لشمول هذه المؤلفات وتعددها وكلها في الغالب باللغة العربية فقد أصبح ولاشك أكبر

عالم وكاتب عرفته أفريقيا الغربية، ولا غرابة أن يلقبه الناس بعربي السودان لذلك الجهد الكبير الذي بذله في نشر الثقافة العربية من خلال أشعاره ومقالاته وكتبه العلمية والدينية إلى جانب أنه كان قائدا بارعا، وسياسيا محنكا[٩٨].

وإذا استعرضنا مؤلفات الشيخ عبدالله بن فودى نجد أنها تدور حول الشئون الدينية والاجتماعية، والسياسية، وأصول اللغة العربية، وسوف نعرض لبعض هذه المؤلفات حتى نكمل صورة هذا العالم وحتى نتلمس آثاره في اللغة والثقافة وحتى نعطي الدليل على باعه الواسع في التأليف وخصوبة الإنتاج وسلاسة العبارة، وقدرته على تطويع اللغة العربية لخدمة الأغراض التي يكتب فيها نثرا كان أم شعرا.

أولا: مؤلفات دينية

لقد حظيت علوم الدين بما في ذلك الفقه والتفسير والحديث وتفسير القرآن الكريم بنصيب وافر من مؤلفات الشيخ عبدالله بن فودي، وقد ترك بعد وفاته تراثا ضخما صار ينبوعا للثقافة في نيجيريا وغرب أفريقيا حتى يومنا هذا. ومن أبرز هذه المؤلفات كتابه "مفتاح التفسير" وهو كتاب منظوم لكتابي العالم جلال الدين السيوطى (النقاية والإتقان) يزيد عن ألف بيت تناول فيه موضوعات عديدة مثل الإلهيات، والنبوات والسور المكية والمدنية ثم القراءات السبع، وألفاظ الرواة والوقف والإمالة، والمد، والقصر، والإدغام، والناسخ والمنسوخ، وإعجاز القرآن وعلومه[٩٩] وقد افتتحه بهذه الأبيات:

الحمد لله الذي قد أنزلا — على محمد كتابا شملا
كل الفنون من علوم الدين — مبينا أدلة اليقين
صلى عليه الله مع صحابته — وتابعيهم على محبته[١٠٠]

وفي مجال التفسير ألف الشيخ عبدالله كتاب " ضياء التأويل في معاني التنزيل" وكتاب كفاية ضعفاء أهل السودان في بيان تفسير القرآن، ويتحدث فيهما عن التفسير

في ضوء المأثور والمنقول، ولم يحاول فيهما التفسير حسب الفرق الدينية لأن بلاده كانت خالية من الشيعة والخوارج، كما لم يتعرض إلى الأفكار الصوفية رغم أنه قادرى [١٠١].

ومن مؤلفات الشيخ الدينية كتابه "الفرائد الجليلة في علوم القرآن وبعض آدابه" وهو كتاب منظوم لكتاب الشوشاوى في علوم القرآن ويقع في حوالي خمسمائة بيت قسمها الشيخ عبدالله إلى سبعة فصول تناولت ترتيب السور والقراءات، وكتابة القرآن الكريم، وآداب حامله ومتعلمه وبيان فضله [١٠٢].

وللشيخ أيضا كتاب "سراج الجامع للبخاري" وهو أيضا منظوم تناول فيه دراسة للجامع الصحيح للإمام البخاري، بالإضافة إلى تناوله إلى أمور كثيرة في كتب السنة. ويعالج الشيخ أيضا في دراساته لتفسير وشرح الأحاديث النبوية في كتاب "مطية الزاد إلى الميعاد" وفيه يختار بعض الأحاديث الشريفة ليحث بها الناس على الزهد والقناعة [١٠٣] كما ألف الشيخ كتاباً منظوماً في علم الفقه أسماه ألفية الأصول وبناء الفروع عليها" وهو نظم لكتاب (مفتاح الأصول) للعالم محمد أحمد الشريف الحسنى. وقسمه الشيخ إلى قسمين تناول في القسم الأول أربعة أبواب دارت حول الأصل النقلي وهو الكتاب والسنة ثم تطرق إلى الحديث عن صحة السند، والدلالة وأقسامها ثم تحدث عن الإجماع. وفي القسم الثاني تناول في بابين القياس بأنواعه ثم الاستدلال [١٠٤].

وتطرق الشيخ عبدالله إلى العبادات في كتاب "ضياء الأمة فى أدلة الأئمة" حيث عالج بلغة النثر الكثير من المعاملات والعبادات وبعض الأبواب في الفقه الإسلامي ويواصل الشيخ دراساته الدينية في كتاب "اللؤلؤ المصون" في شكل منظوم بلغ قرابة الألف بيت ويستهلها بالقول:

قواعد الدين على التعميم	صلاته عليه بالتسليم
لم يغتنمها غالب الطلاب	في قطرنا لفقد فتح الباب
إذ لم نجد نظما بها مهذبا	يفتح إلا المنهج المتخبا [١٠٥]

ويستمر الشيخ عبدالله في مؤلفاته الدينية في كتاب "الترغيب والترهيب" وهو يحتوي على قسمين أحدهما ترغيب في العبادات والآخر ترهيب من الغفلة عن الصلاة وبقية العبادات الأخرى ويستدل في ذلك بما ورد في الكتاب والسنة[١٠٦].

ويعود الشيخ عبدالله مرة ثانية إلى العبادات في كتاب "ضوء المصلي" وكتاب "ضياء السياسات" حيث يعالج فيهما بعض أحكام الصلاة والعبادات الأخرى[١٠٧]. وفي كتاب "ضياء الحكام فيما لهم وما عليهم من الأحكام" يقسم الشيخ عبدالله هذا الكتاب إلى خمسة أبواب تعالج الهجرة وأحكامها، نصب الإمام، و نوابه وماعليهم من حقوق وواجبات، والجهاد وكل ما يتعلق به والسياسات الشرعية. ونظرا لأهمية هذا الكتاب، فقد قامت مطبعة الزاوية التيجانية بالقاهرة تحت إشراف أبي بكر محمد الفولاني بمكة المكرمة بطبعه على نفقتها[١٠٨].

وأيضا من مؤلفاته في علوم الدين كتاب "ضياء الأنام في الحلال والحرام" وفيه يناقش الحلال والحرام معتمدا على كتاب إحياء علوم الدين) للغزالي [٥٠]. وإلى جانب هذه المجموعة الكبيرة من مؤلفات الشيخ عبدالله بن فودى في مجال الفقه والدين، أورد البروفسير عثمان سيد أحمد في كتاب فهرست المخطوطات العربية حصرا لكثير من مؤلفات الشيخ عبدالله في مجال العبادات والفقه والدين ومنها على سبيل المثال: دواء الوسواس والغفلة في الصلاة وقراءةالقرآن وسبيل السلامة في الإمامة، سبيل النجاة، وشفاء الناس من داء الغفلة والوسواس، شكر الاحسان على منن المنان، وضياء الحكام، وضياء السلطان، وطريق الصالحين، وعلامات المتبعين للسنة، ونيل المأموم[١٠٩].

ثانيا: مؤلفات الشيخ في اللغة العربية وقواعدها:

بالرغم من أن اللغة العربية لم تكن لغة الأم بالنسبة للشيخ عبدالله بن فودى وبالرغم من البيئة التي نشأفيها بعيدة تماما عن مراكز الإشعاع العلمي لهذه اللغة سواء في قلب الجزيرة العربية أو في شمال أفريقيا، فإن الشيخ عبدالله استطاع من خلال دراساته ومن العلماء الذين تتلمذ عليهم أن يتبوأ مكانة كبرى بين كبار النحاة ورجال

اللغة، واستطاع أن يتقن هـذه اللغة وأن يطوعها لكتاباته في النثر والنظم، وأن يحمل وبجدارة لقب عربي السودان لما أسداه من خدمات ساعدت على نشر هـذه اللغة في تلك المنطقة من غرب أفريقيا، واستطاع أن يتخذها أداة التعبير في الأدب والسياسة والدين والتاريخ حتى ألفها الناس وتذوقوها شعرا ونثرا، ولم يتوقف الشيخ عبدالله عند حد الكتابة بها، بل راح يؤلف أكثر من كتاب حول أصول هذه اللغة وأهم قواعدها، وسوف نعرض لبعض هذه المؤلفات في اللغة لنتعرف على مكانة هذا العالم الجليل ودوره في النهوض بالثقافة العربية والدين الإسلامي في غرب القارة الأفريقية، والتي لازلنا نلمس صداها في نيجيريا أكبر دولة إسلامية في القارة، بفضل جهود وكتابات ومؤلفات الشيخ عثمان بن فودى وأخيه عبدالله بن فودى والشيخ محمد بلو بن عثمان.

وفي كتاب «الحصن الرصين» و«لمع البرق» يتحدث الشيخ عن أصول اللغة العربية، ويكمل هنا في مؤلف ضخم حمل عنوان «البحر المحيط» الذي يضم أكثر من أربعمائة وأربعة آلاف بيت موزعة على مقدمة وسبعة كتب وخاتمة عالجت كل ما يتعلق بشئون اللغة وأصولها، ومستندا على كتابي (جمع الجوامع، وهمع الهوامع) للشيخ جلال الدين السيوطى [١١٠].

ويواصل الشيخ عبدالله دراساته حول اللغة وعروضها في كتاب «لمع البرق في الإعراب» [١١١]. وكتاب «فتح اللطيف الوافي لعلم العروض والقوافي» وهو في شكل منظوم يضم ثلاثين ومائتين من الأبيات [١١٢]. ويستطرد الشيخ في الحديث عن العلماء والشيوخ والكتب التي درسها في كل فرع من فروع العلوم في كتابه «إيداع النسوخ من أخذت من الشيوخ» [١١٣].

ثالثا: مؤلفات الشيخ في التاريخ والسير:

نظرا لأن الشيخ عبدالله كان رفيق زعيم الجهاد عثمان بن فودى في كافة مراحل بناء الدولة الإسلامية وكان وزيره وساعده الأيمن في كل خطوات الجهاد والكفاح، لذا لم يكن غريبا أن يؤلف الشيخ عبدالله بعمق الكتب التاريخية وسيرة الشيخ عثمان

ومرا ١٠ جهاده والحروب التي خاضها . ومن هذه المؤلفات كتاب « موصوفة السودان » الذي يعد بمثابة منظومة عن حياة أخيه الشيخ عثمان ومناقبه وأهم الأحداث التي مرت به في حياته وفيه يقول :

نـور الـزمـان شرف الإسلام	مجدد الـديـن أبى الكـرام
شيخ الشيـوخ سيـد السادات	محي الهدى وصاحب الرايات

ويكمل الشيخ عبدالله هذا العمل التاريخي وأحداث الجهاد في كتابه « تزيين الورقات بجمع بعض مالي من الأبيات » [١١٤] وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة من القصائد تبلغ تسع عشرة قصيدة كان ينظمها الشيخ عبدالله في شتى المناسبات لتسجيل المعارك الحربية والنصر والهزيمة ، وأحداث الهجرة وجماعة الشيخ عثمان بن فودى ويقول الشيخ عبدالله في مقدمة المخطوط « تزيين الورقات . . . في جمع بعض الأبيات التي نظمتها في مدح الشيوخ . ومرثيتهم وشكر النعم التي أنعم الله علينا بها قبل هجرتنا وفي وقائع وقعت لنا في الجهاد بعد الهجرة . . . وفي ذلك بيان أكثر أحوالنا من ابتداء الأمر إلى انتهائه» وقد قام الشيخ عبدالله بجمع هذه القصائد وهو يعتزل الحياة السياسية في عام ١٨١٣ وسماها تزيين الورقات والتي تعد تسجيلا للدور العظيم الذي لعبه في الجهاد حيث عبر عن مشاعره وأحاسيسه طوال تلك الفترة الطويلة ، ونظرا لأهمية هذا الكتاب من الناحية التاريخية واللغوية ، فقد انكب عليه عدد من المؤرخين والدارسين لبيان أهمية هذا المؤلف ومدى الاستفادة منه في تاريخ الجهاد الإسلامي [١١٥] وقد رأى بعض العلماء في هذا الكتاب نماذج للشعر العربي واعتبره بعضهم ومنهم البروفسير الحاج على أنه كتاب أدبي وحاول فيه دراسة شعر الشيخ عبدالله وأخذ يقارنه بالشعر الجاهلي وشعراء العرب على مختلف العصور [١١٦]. وواصل هسكيت نفس الدراسة الأدبية للكتاب واعتبره نموذجا من الشعر العربي الممتاز. لكن الذي يهمنا في هذا المقام أن الكتاب قد أثار جدلا كبيرا بين المؤرخين حول مدى الاعتماد عليه كمصدر هام لتاريخ هذه الفترة من الجهاد، ودارت محاورات في هذا المجال وانتهت إلى اعتبار الكتاب من النماذج الأدبية الغنية بالتعبير وأساليب البلاغة وحشد عدد كبير من المفردات اللغوية التي تثري ذخيرة الطلاب لدرجة أنه صار يدرس بالمركز الإسلامي بجامعة سوكوتو [١١٧]

وإذا انتقلنا إلى الجانب التاريخي لهذا الكتاب نلحظ أنه ارتبط بالجهاد ومؤلفه عاصر الأحداث وكان مشاركا في معظمها، وكان يكتب القصائد إبان المعارك أو بعدها مباشرة ولذا مما لا شك فيه أن تزيين الورقات ديوان شعر والشعر تُمر وجداني يرتبط ارتباطا عضويا بالخيال والعاطفة بعكس التاريخ الذي يستند على الحقائق والوثائق المجردة. كما أن لغة الشعر لغة أدبية فيها الإيجاز والإطناب والكناية والتورية والسجع والجناس بعكس التاريخ الذي يعتمد على لغة علمية واضحة وسلسلة. وفوق هذا وذاك فإن الشاعر يتلون حسب أحاسيسه وانفعالاته ويعطي الصورة حسب تجربته الذاتية بعكس المؤرخ الذي يلتزم بالحياد والموضوعية. ومن هنا فإن تزيين الورقات لا تعطي المادة الكاملة للجهاد حتى في النواحي العسكرية لأن الشيخ عبدالله كان يركز على المعارك التي خاضها فقط، وعلى الأشخاص الذين تعرف عليهم أو عرف أدوارهم، ولا نجد حصرا للمعارك التي خاضها الشيخ محمد بلو أو علي جيد أو عبدالسلام. ولكل هذه العوامل لا يمكن الاعتماد على كتاب تزيين الورقات كمصدر من مصادر تاريخ الجهاد لأن الغرض الأساسي من تأليفه لم يكن لسرد وحصر ورصد الأحداث التاريخية بقدر ما كان تعبيرا عن أحاسيس ومشاعر أحد زعماء الجهاد الإسلامي وتبقى قيمة هذا الكتاب في أنه كتاب أدبي يمكن الاستفادة منه في تاريخ الجهاد مثل غيره من كتب الشعر العربي على اختلاف العصور. كما يظل هذا الكتاب نموذجا لشعر عربي نظمه شاعر تمكن من التعبير باللغة العربية التي لم تكن لغته القومية وهنا تكمن عظمة هذا الكتاب الشامل لأحاسيس وجهاد الشيخ عبدالله، ونقتبس من أحد القصائد بعض الأبيات التي تظهر موهبة الشاعر وصدق تجربته وطغيان وجدانه على الأحداث[١١٨]:

أحاد المطايا حثها للمشارق	ولا تلفت في سيرنا للمغارب
فإن حظيت بالوصل فالله واهب	وإن أخفقت فالذنب فيه لذاهب
فما خاب من أم الكريم لحاجة	وإن كان بطالا خبيث المكاسب
فياخير من خف العفاة ببابه	يصب عليهم منه عشر سحائب
امتك ماسورا بذنبي راسفا	لألحق قلبا عنكم غير غائب
فحقق رجائي فيك يا سيد الورى	فراجيك في الدارين ليس بخائب

رابعا : مكانة الشيخ عبدالله كشاعر:

ويعتبر الشيخ عبدالله بن فودى فارس شعر المديح في القرن التاسع عشر حيث يتخير الألفاظ وينتقي الكلمات الصعبة أحيانا ، وقد تأثر بشعراء الجاهلية التي تفتتح بالبكاء على الأطلال مثل قصيدته التي مدح فيها شيخه جبريل وأخاه الشيخ عثمان حيث يقول ضمن أبيات المديح .

شيخ الشيوخ فريد دهر ظاهر   فوق المبارز بالعلوم متوج
جبريل من جبر الاله لنا به   دينا حنيفا مستقيم المنهج[١١٩]

ولقد تأثر الشيخ عبدالله بشعر المعلقات ويظهر ذلك في قصيدة له :

طربت فأشجاني الطيور الكوالح   وفرحني منها الغيوث الروائح
وخوفني أيضا ذئاب بوارح   وأمنني منها الظباء السوابح
لقول النبي لا تزال جماعة   على الحق منا أو يجيء القارح[١٢٠]

ويعتبر الشيخ عبدالله من الشعراء الذين أجادوا في الرثاء حيث نراه شخصا آخر غير شعره في المديح وحيث يعمد إلى الألفاظ السهلة الرقيقة ليصور مدى حزنه تصويرا مثيرا يجعل المرء يشاركه في هذا الحزن . ففي قصيدة يرثي صديقه العزيز مصطفى ابن الحاج عثمان يقول :

آن ادعواؤك إذا ارتك الدار   بفعالها من أنها غدار
دار يموت بها حبيبك لا ترم   فرحا بدار صفوها أكدار
لكن هذا لم يكن بدعا بها   قد مات فيها قبله الأخيار
فالمصطفى من بيتنا هو كأسمه   مرضيا وأمينتا المختار

ويرع الشيخ عبدالله في وصف الحياة الاجتماعية في بلاده عندما عقد النية للسفر إلى الحج ، ووصل إلى مدينة كانو حيث طلب منه أميرها الإقامة معهم ليفقههم في أمور الدين ، ولم يجد بدا من البقاء معهم . وألف في هذه الفترة كتابه «ضياء الحكام» وفيه وصف للحياة الاجتماعية وأحوال المجتمع النيجيرى بشكل عام و يقول :

يقولون ما لا يفعلون وتابعوا هواهم وطاعوا الشح في كل واجب
وليس لهم علم ولا يسألونه وأعجب كلا رأيه في المذاهب
وهمتهم ملك البلاد وأهلها لتحصيل لذات ونيل المراتب
بعادات كفار واسماء ملكهم وتولية الجهال أعلى المناصب (١٢١)

وباختصار يعتبر عبدالله بن فودى أعظم من قدم لنيجيريا تراثا ضخما في الأدب بعد أخيه عثمان في القرن التاسع عشر شمل التفسير والحديث والأدب والشعر والتاريخ وغيره من فنون التعبير والكتابة .

رابعا : التراث الحضاري للشيخ محمد بلوبن عثمان :

من الطبيعي في ذلك الجو العلمي الذي عاش فيه الشيخ عثمان وأخوه عبدالله أن تترعرع ذريتهم على حب العلم والتأثر بهذا المناخ الثقافي . وفي هذه البيئة نشأ الشيخ محمد بلوبن عثمان حيث حفظ القرآن وتعلم العلم ولازم والده في كل مراحل جهاده وأخذ عنه التفسير والحديث وأصول الدين ، وقرأ عليه التصوف ، كما قرأ على عمه عبدالله الألفية ولامية الأفعال وشرحها والجوهر المكنون ، وقرأ على أخيه الكبير محمد سعد بن عثمان الألفية حتى وصل إلى باب جمع التكسير . وكان محمد بلو موفقا في تعليمه ودراسته وجهاده . وقد برع محمد بلو في علوم السياسة والشريعة . ، وألف الكثير من الكتب مثل والده وعمه غير أنه يمتاز عنهما بولعه الكبير بالتاريخ وكتابة " اتفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور " (١٢٢) ويعتبر هذا الكتاب من أكبر مؤلفات محمد بلو ومن أهم المصادر الموثوق بها في تاريخ بلاد الهوسا (١٢٣) .

ويعتبر كتاب اتفاق الميسور المصدر الأساسي لتاريخ الدعوة الإسلامية وجهادها والدولة الفولانية في مطلع القرن التاسع عشر ، وترجع أهمية هذا الكتاب الذي كتبه مؤلفه في زحمة من الأعمال إلى أنه شارك في كثير من الأحداث التي وقعت في بلاد الهوسا في القرن التاسع عشر . كما أن المؤلف كرس الجزء الأكبر من هذا الكتاب إلى ترجمة لسيرة والده الشيخ عثمان حيث تحدث بإسهاب عن حياته ودعوته إلى الإسلام ، والمعارضة التي واجهها من أمراء الهوسا ، وغزوات الشيخ وجهاده بشكل مفصل ، وكراماته

ومصنفاته ووزرائه، وقواده، وأبنائه وبناته، كما تطرق إلى الحديث عن مملكة صنعاي وعلمائها، واختتم الكتاب بالحديث عن ورد الطريقة القادرية وفوائده.

وإلى جانب هذا العرض التاريخي يضم الكتاب بين جوانبه الكثير من القصائد التي نظمها المؤلف أو التي نظمها عمه الشيخ عبدالله وهي تكشف مدى الاهتمام باللغة العربية وآدابها. كما يضم الكتاب بحوثا في السياسة الشرعية حررها محمد بلو ردا على قضايا معاصرة أو أحداث جسام في حروب الدولة وجهادها[١٢٤].

ومن مؤلفات الشيخ محمد بلو " كف الإخوان عن اتباع خطوات الشيطان " وفيه يتحدث عن التعصب الديني، وأقسام العلماء، والترهيب من تزكية المرء نفسه وسوء الظن بالغير، كما يخصص فصلا للحديث عن المنكرات كما يتحدث عن النصيحة [١٢٥].

وفي كتاب " شفاء الأسقام في ذكر مدار الحكام " يتناول المؤلف الحديث عن الأحكام الشرعية بصفة عامة، وعن الكتب التي درسها والأساتذة الذين تتلمذ على أيديهم[١٢٦].

ويتناول كتاب " الغيث الوبيل في سيرة الإمام العدل " الحديث عن سياسة السلاطين فى الأقطار الإسلامية. ومن خلال أحد عشر بابا يناقش محمد بلو وجوب الطاعة للسلطان ووجوب النصح له، والواجب عليه نحو حماية الإسلام والمسلمين والواجب نحو حفظ الدين، وضرورة إقامة الشعائر وعمارة المساجد، وإعلان الجهاد[١٢٧].

وفي كتاب " روض الأفكار " يتحدث الشيخ عن ملوك السودان الغربي الوثنيين وتقاليدهم، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية.

وإلى جانب هذه المؤلفات التاريخية قام محمد بلو مثل والده بالتأليف في المجالات الفقهية والدينية والمجالات الاجتماعية وأيضا المجالات الطبية.

أولا: المجالات الدينية:

نلحظ بين مؤلفات الشيخ محمد بلو العديد من الكتب التي تناقش مسائل دينية ومن هذه الكتب " وثيقة أمير المؤمنين محمد بلو " و " التنبيهات الواضحات فيما جاء في الباقيات الصالحات " [١٢٨] و " الرباط والحراسة " [١٢٩] و " والنصيحة الوضية في بيان أن حب الدنيا رأس كل خطيئة " [١٣٠] و " تنبيه الراقد على مايعتور الحاج من المفاسد " [١٣١]. وكتاب " تنبيه الفهام على اجتناب أهل الشعذبة والنجوم [١٣٢] " و " رفع الاشتباه في التعليق بالله وأهل الله " [١٣٣] وكتاب " شمس الظهيرة في منهاج أهل العلم والبصرة " [١٣٤] وأيضا " وثيقة إلى جماعة المسلمين " [١٣٥].

وأيضا من مؤلفاته " الترجمان عن كيفيه وعظ الشيخ عثمان "، و " شمس الظهيرة فيما يجب على الوالي من إحسان السيرة "، " فن البحث في اسم الله الأعظم " و " جلاء الصدور " و " تنبيه الغافل على التوسل بأعظم الوسائل " و " مفتاح السداد في شأن الأربعة الأوتاد " ضياء العقول في التحقير عن الفلول " و " المسائل المهمة " و " مرآة القلب في معرفة الرب " و " مسائل الاجتهاد وتنبيه الجماعة على أحكام الشفاعة " و " تنبيه الأفهام على المهدي [١٣٦] ".

ثانيا: المؤلفات الطبية والعلمية:

اشتهر الشيخ محمد بلو بن عثمان بين زعماء الجهاد بتأليفه في المسائل الطبية وله في هذا المجال عدة كتب ومنها " تنبيه الإخوان على أدوية الديدان " وكتاب " مختصرة الطب المبين " وكتاب " الموارد النبوية في المسائل الطبية [١٣٧] " وكتاب " تلخيص طب النبي " [١٣٨].

ثالثا: المؤلفات في قواعد اللغة والتصوف:

للشيخ محمد بلو بعض المؤلفات في قواعد اللغة ومنها " فن علم الجمل النحوية " وله أيضا مقالة في التصوف حول " السلسلة القادرية " ومقالة بعنوان "

نيجيريا تعيش في نهضتها الأدبية على مؤلفاته وغيره من كبار رجال الادب والفقه. كما تكشف هذه القصائد المتنوعة للشيخ محمد بلو القدرة على التعبير بلغة الشعر في كافة المناسبات سواء باللغة العربية أو اللغة المحلية، هذا إلى جانب كتاباته في العلوم الطبية واهتماماته بالعلوم الرياضية حتى أنه عندما زاره الرحالة الإنجليزي كلابرتون في عام ١٨٢٤ قدم إليه مجموعة من الكتب العربية من بينها كتاب اقليدس في الرياضيات[١٥٨].

وإلى جانب هؤلاء الأقطاب الثلاثة، فإن الحياة الثقافية في نيجيريا في القرن التاسع عشر حافلة بعدد كبير من الأدباء والعلماء الذين ساروا على نهج الشيخ عثمان بن فودى وأخيه عبدالله، والشيخ محمد بلو، ومن هذه الشخصيات نجد أسماء عثمان بن فودى والتي ألفت كتابا بعنوان "تبشير الإخوان بالتوسل بسور القرآن عند الخالق المنان"[١٥٩] إلى جانب عدة قصائد بالفلفلدى واللغة العربية ومنها "تخميس مديت الله دحوس حلا واو"[١٦٠] وقصيدة "تخميس مرثية محمد بل بن عثمان"[١٦١]. وقصيدة أخرى بالفلفلدى "مديت جومم غفت باواد مسلمتى"[١٦٢] وقصيدة بلغة الهوسا "وآقرأ حمدا"[١٦٣].

وهناك أيضا أخوها الحسن بن عثمان بن فودى الذي ألف أيضا بعض القصائد والمقالات باللغة العربية مثل "الحاوى لباب الطب"[١٦٤] ومقالة بعنوان "سلم الترتيب"[١٦٥]. هذا إلى جانب بعض القصائد المتفرقة[١٦٦].

يضاف إلى هؤلاء عدد من المفكرين والأدباء مثل عبدالقادر بن عثمان بن فودى وعبدالقادر بن المصطفى الذي ألف عدة كتب، ونظم الشعر باللغة العربية والفولانية[١٦٧]. وأيضا الأديب والشاعر غداد بن ليم (عثمان بن أبي بكر) الذي ألف عدة كتب مثل "الكشف والبيان عن بعض أحوال السيد محمد بل"[١٦٨]. وكتاب "بسط الفوائد وتقريب المقاصد"[١٦٩] وأيضا كتاب "روض الجنان في ذكر بعض كرامات الشيخ عثمان"[١٧٠].

وهناك ايضا مجموعة من الأدباء والمؤرخين الذين ينتمون إلى أسرة الشيخ عثمان بن

فودى ومنهم محمد البخارى بن عثمان بن فودى الذي كتب عددا من القصائد الشعرية باللغة العربية أو بلغة الهوسا(٦١).

خامسا: أثر التراث الحضاري في المجتمع النيجيري في القرن التاسع عشر:

تعتبر دولة الخلافة في سوكوتو نموذجا فريدا ورائعا لدراسة الدولة الإسلامية الأفريقية حيث قرر الشيخ عثمان اعتبار اللغة العربية لغة رسمية في هذه الدولة التي قسمها إلى حوالي ثلاثين إمارة طبقت الشريعة الإسلامية والقضاء الإسلامي على مذهب الإمام مالك وكان الشيخ عثمان يقيم في كل قرية مسجدا تحت إشراف معلم، وكان المجلس يضم فصلين للتعليم أحدهما للعوام والآخر للمتقدمين في العلم وهما ما أطلق عليها المدارس القرآنية والدهليز، وقد اتخذ الشيخ عثمان من اللغة العربية أساسا للتدريس في هذه المدارس(٦٢).

وصارت مدن مثل كانو وزاريا وكاتسينا وسوكوتو من أشهر مدن الدولة التي جذبت مدارسها الطلاب من كافة أنحاء الإمبراطورية، وكانت الدروس تعطى في المسجد طوال اليوم، ولا تنقطع إلا وقت الصلاة، كما كان بعض الأساتذة يدرسون بالليل على نور الحطب المشتعل الذي يتبرع به الطلاب(٦٣).

ولم يقتصر الدين الإسلامي على أنه الدين الرسمي للدولة بعد نجاح الجهاد، بل صار فكرا وثقافة، وما أن يعتنق الشخص الدين الإسلامي حتى يبدأ في تعلم القراءة والكتابة، وبهذا التعليم تسمو مكانة الفرد، ويرتفع كيانه الاجتماعي في الدولة. وارتبط الدين الإسلامي بالتعليم نظرا لأن انتشار هذا الدين استلزم تعلم اللغة العربية حتى يفهم القرآن الكريم والفقه والتشريع الإسلامي. وقد ساعد هذا على انتشار اللغة العربية لدرجه أن لغة الهوسا كانت تكتب بألفاظ عربية حتى جاء الاستعمار الأوروبي واستبدلها بالحروف اللاتينية(٦٤).

وسوف ندرس الآثار التي ترتبت على هذا التراث الحضاري في نيجيريا في القرن التاسع عشر.

بيان الأركان والشروط في الطريقة الصوفية " ومقالة عن المهدي " تنبيه الأفهام على المهدي ".

رابعا: الشيخ محمد بلو كشاعر:

برع الشيخ محمد بلو في نظم الشعر أسوة بأبيه عثمان وعمه عبدالله لكنه كان أقل من عمه بكثير كما وكيفا، وكانت أحسن أشعاره تلك التي خاطب فيها الشيخ الكانيمي في الكتابات التي تبادلها معه مثل:

ألا من مبلغ عنى الا مينـــا ... رسالة ناصح يبدي اليقينا
أتعلم أننا مما رمينـــا ... به براء فاوف العذر فينا
وأنا ما تغلبنا عليهـم ... علوا أو فسادا قاصدينا

ولما خاطبه الشيخ عبدالقادر غطا طوطن ليا وزير الشيخ عثمان بكثرة الفتن في المملكة الشرقية كان جواب الشيخ محمد بلو:

نطقت ياوزيرنا بالحـق ... فقم بجد نصر دين الحـق
فاطلب إعانة من السلطـان ... والأمراء أهل ذا الديـوان
قوموا جميعا دفع ذا الفساد ... ليحصل الأمان للعبـاد
ثـم تقومون إلى الجهـاد ... ترك الجهاد أصل ذا الفساد

ولما بنى للشيخ عثمان معسكرا وحصنا في قرية سكت قال:

لسعدي ديار يالها من منازل ... بسكت فذات التل دون المناهل
بلاد تمناها ذوو الرأى قبلها ... وجاد عليها كل اسحم طائل

وفى مدح العلم المختار الكنتى يقول الشيخ محمد بلو:

ياقاصدا نحو الهدى يعتام بي ... ويفودني في ليلتي ونهاري
أبلغ تحياتى لكنت بأسرها ... لاسيما للسيد المختـار

أبلغ تحيــــة مشتك زلاتــــه ... للغــوث مـع أقطـابــه الأخيـار
واطلب لنـا منـه الـدعـاء فإنـه ... بـدعـائـه نـرجـو قضـا الأوطـار (١٣٩)

هذا إلى جانب عدد من القصائد الأخرى سواء باللغة العربية أو لغة الفولاني. وسوف نورد بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر. ومن هذه القصائد " أحمدك الله يارب "(١٤٠) و " الا يانفس ويحك حدثيني "(١٤١) و " التوسل بخير الرسل "(١٤٢).

وقصيدة أخرى بلغة الفلفلدى بعنوان " ان غث الله دو الاسلام شلمنين "(١٤٣) " وقصيدة " باب السهو في الصلاة "(١٤٤) وقصيدة بالفلفلدى أخرى " بانت فعر على الفؤاد سعاد "(١٤٥).

وللشيخ محمد بلو عثمان قصائد أخرى سواء باللغة العربية أو بلغة الفلفلدى ومنها أيضا " تخميس البردة " وهي من القصائد الهامة التي وصلت اثنين وأربعين صفحة (١٤٥).

وقصيدة أخرى " تخميس القصيدة العشرية "(١٤٦) وقصيدة " تخميس أنا عمو "(١٤٧) و " تخميس بانت سعاد "(١٤٨) وقصيدة إلى أحد أقطاب الطريقة القادرية ويدعى أحمد البكائي بعنوان " خذ المكتوب من املائي "(١٤٩) وقصيدة " صلى الله على النبي المختار "(١٥٠) وقصيدة " في غروه فافرا " لأهل أتاها ان غزوة فاقرا "(١٥١) وقصيدة " في مدح النبي "(١٥٢) وقصيدة في مدح محمد بن سعيد " مابال عينيك طول الليل لم تنم "(١٥٣) وقصيدة في رثاء أخته وبقية إخوانه الماضين "(١٥٤) وقصيدة " مرثية عبدالقادر ومحمد بن الأستاذ العم (١٥٥) وقصيدة أخرى " يا أهل توبة " لعمه عبدالله بن فودى "(١٥٦).

ومن هذا الحصر للقصائد التي أمكن جمعها للشيخ محمد بلو، إلى جانب ما أشار هو إليه في كتاب إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور نجد أن هذا العالم الجليل كان مؤرخا وأديبا ورجل دين وسياسة إلى جانب تمكنه من التعبير باللغة العربية نثرا وشعرا، وهو في ذلك الإنتاج المتنوع والمتعدد يكمل إنتاج والده الشيخ عثمان وعمه الشيخ عبدالله بن فودى، ويقدم بهذا العمل الكبير ذخيرة من التراث الأدبي والعلمي لاتزال

أولا :

لقد ساعدت حركة جهاد الشيخ عثمان بن فودى على جعل اللغة العربية لغة التعليم والدراسة، وصارت مناهج التعليم في دولة سوكوتو تعتني أساسا بحفظ القرآن، وتفسيره باللغة العربية. إلى جانب دراسته الفقه والتوحيد، وأصبحت المعاهد العلمية تعتمد على هذه اللغة، وصار معهد الشيخ عثمان من أكبر المعاهد الدينية في نيجيريا، هذا إلى جانب عدد من المعاهد في مدينة كانو، ومعهد زاريا، ومعهد إمارة أدماوا(١٧٥).

وبالطبع ساعدت هذه المعاهد على نشر الثقافة العربية في دولة سوكوتو وكان للكتب التي ألفها قائد الجهاد ورجاله في شتى فروع العلم والمعرفة آثارها في حياة الناس والمجتمع، وصارت هذه المؤلفات حجر الزاوية لثقافة الدولة، وحضارتها في القرن التاسع عشر، وساعد ذلك على اتخاذ اللغة العربية لغة الأدب والحضارة في دولة سوكوتو (١٧٦).

وحتى الغزو البريطاني لدولة سوكوتو في عام ١٩٠٣ كانت تلك المناطق الإسلامية تضم عددا من المدارس والمعاهد والمراكز العلمية التي تدرس باللغة العربية، وكانت العلوم والآداب تلقى اهتماما في هذه المعاهد العلمية. وقد ساعدت هذه المدارس الإسلامية على تطوير الثقافة العربية في دولة سوكوتو (١٧٧).

كما أحدثت مؤلفات الشيخ عثمان ثورة ثقافية في مجتمعات غرب أفريقيا حيث أقبل الناس على تعلم هذه اللغة، وفتحت المدارس والمعاهد أبوابها لدراسة اللغة العربية وآدابها وصار مقر الشيخ عثمان في سوكوتو منارة يؤمها طلاب العلم من جميع البلدان المجاورة، بل وأغرى ذلك عددا من الأجانب فأثنوا على ضخامة هذه المؤلفات، وتناولوها بالشرح والتحليل والتعليق، وترجموا العديد منها إلى لغاتهم الأجنبية.

ولاتزال اللغة العربية واضحة المعالم في مجتمعات غرب أفريقيا، ويظهر ذلك

بشكل جلي في مؤلفاتهم المحلية، ولاتزال آلاف الكلمات إلى اليوم مستخدمة في بلاد السودان الأوسط والغربي، وفي نظم الحكم، والحياة الاجتماعية وحتى في أسماء الأعلام والمدن والحيوانات والنباتات، ولا تزال اللغة العربية تتفوق من حيث سعة الانتشار بسبب مكانتها المقدسة باعتبارها لغة القرآن الكريم، وبسبب مؤلفات زعماء الجهاد في القرن التاسع عشر. ولا يزال إقبال الأفارقة على تلقي العلم، والاستزادة من مناهل اللغة العربية يوما بعد يوم من حماس تلقائي بسبب سماحة الدين الإسلامي. وما يمتاز به المسلمون من كفاءة ودراية في شتى الميادين الاقتصادية، ولا يزال المسلمون يمثلون حضارة رفيعة ومدنية عريقة في نيجيريا [١٧٨].

ثانيا:

لقد ساعدت حركة جهاد الشيخ عثمان بن فودى على نشر الطريقة الصوفية القادرية التي صارت تنافس الطرق الصوفية الأخرى، وكان لكتابات الشيخ عثمان وحديثه عن الطرق الصوفية وخاصة القادرية أثرها في انتشار تلك الأفكار الصوفية والتي لعبت دورا كبيرا في نشر التعليم والثقافة الإسلامية، والتصدي إلى البدع والخرافات التي سادت مجتمعات غرب أفريقيا والتي جعلت الشيخ عثمان يقف أمامها بحزم ويؤلف العديد من الكتب التي تحدثت عن كثير من هذه البدع والخرافات بعد أن صار قطبا للطريقة القادرية، ولقد ساعدت تلك الأفكار الصوفية على قيام جماعة من أتباع الطريقة بعد إعتناق المبادىء التى نادت بها بالتصدى لعادات المجتمع وكان لابد من قيامها بحملة من الدراسة والتعليم للقضاء على الجهل، والانتقال إلى نشر قواعد الدين الصحيح بعد تعلم اللغة العربية كتابة وقراءة [١٧٩].

وأصبحت زوايا الطريقة القادرية في نيجيريا بمثابة مراكز للذكر والصلاة جنبا إلى جنب مع الدراسة والتعليم. وصارت مصدرا للفتوى والتشريع تعقد فيها جلسات القضاء المحلي، والأكثر من ذلك أن هذه الزوايا قد أصبحت مراكز للتدريب العسكرى على الرماية والمبارزة، وركوب الخيل وشن الحملات العسكرية بعد أن أعلن الشيخ عثمان بن فودى الجهاد ورحبت القبائل الوثنية بجماعات القادرين باعتبارهم

كتابا وفقهاء ومعلمين وبسرعة سيطر رجال الطرق الصوفية على السكان المحيطين بهم، ودخل الناس أفواجا في الدين الإسلامي [١٨٠].

وتحملت الطريقة الصوفية القادرية عبء نشر التعليم في المنطقة، وصارت المدارس القرآنية مراكز العلم والثقافة، كما لعبت هذه الطريقة دورا كبيرا في مقاومة الاستعمار الأوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكان لجهود العلماء المخلصين الذين قادوا الجهاد في دولة سوكوتو نشاط واضح في المجالات الأدبية والدينية والعلمية حتى صار النصف الأول من القرن التاسع عشر بمثابة العصر الذهبي لهذا الإنتاج في دولة سوكوتو بفضل مؤلفات الشيخ عثمان بن فودي والشيخ عبدالله ومحمد بلو بن عثمان تلك المؤلفات التي جعلت العلماء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يحجمون عن التأليف لأنهم اعتقدوا أن هذا الباب قد أغلق بمضي الشيخ عثمان وأقطاب الجهاد، وأنه ليس في إمكان واحد منهم أن يأتي بجديد بعد هذه المؤلفات الضخمة لزعماء الجهاد ولذا اقتصرت جهودهم على قراءة هذه الكتب وشرحها وتفسيرها مما أثرى الثقافة العربية، وساعد على استمرار انتشار أفكار الشيخ والمبادىء التي نادى بها [١٨١].

ثالثا:

ساعدت الحركة الثقافية والأدبية التي قاد لواءها الشيخ عثمان بن فودى على إحياء مجد الدولة الإسلامية في ذلك الجزء من القارة الأفريقية، حيث أنشأ الشيخ عثمان في حكومته مناصب عربية مثل الوزير والقاضي والوالي والمحتسب وشيخ الإسلام والحاجب وغيرها من الألقاب والوظائف التي كانت شائعة في صدر الإسلام وفي الدولة الأموية والعباسية [١٨٢]، فأحدث ذلك إحياء للخلافة الإسلامية بعد أن حمل الشيخ لقب أمير المؤمنين وحمل أبناؤه بعد ذلك ألقاب الخليفة وأمير المؤمنين طوال القرن التاسع عشر، وقد ساعد هذا على إعادة منصب الوزارة كما كان في عهد العباسيين وسار على نهج السلف الصالح، وأنشأ مؤسسات ودواوين ودور قضاء، كما

سجل جميع الإجراءات باللغة العربية مما ساعد على ازدهارها طوال القرن التاسع عشر [١٨٣].

رابعا:

لقد ساعد هذا التراث الضخم لأقطاب الجهاد في نيجيريا في القرن التاسع على قيام أول تجربة إسلامية في تاريخ السودان تجمع تلك المنطقة الواسعة تحت لواء دولة واحدة، بل كانت أول دولة تجمع تحت رايتها عدة ممالك وأوطان من بلاد الهوسا، وتفرض السلام والسكينة في ربوع المنطقة بعد صراعات دموية طوال القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، واستطاعت هذه الدولة الجديدة أن تصبغ المنطقة بالطابع الإسلامي والذي لازال يميزها حتى يومنا هذا، ولا تزال نيجيريا أكبر دولة إسلامية في القارة الأفريقية على الإطلاق بفضل هذه الجهود المخلصة لزعماء الكفاح والنضال الإسلامي طوال القرن التاسع عشر، فلقد أعطت هذه الدولة للإسلام دفعة جديدة بما ألفه زعماء الجهاد من تراث ديني وأدبي صحح الكثير من الأخطاء، وقضى على البدع والخرافات التي سادت عادات الناس وسلوكهم في هذه المجتمعات، بل وأنهت الوثنية التي كانت تخيم على المنطقة بأسرها، وبددت الظلام، وأشرق نور الإسلام في غابات وشواطيء الأطلس، ناهيك عن أن هذه الدولة كانت تجربة رائدة وقدوة في المنطقة اقتفى آثارها كثير من الحركات الإسلامية في المناطق المجاورة لها شرقا وغربا، وخلف دعاتها تراثا علميا لكثير من جوانب المعرفة الإسلامية، وفي السياسة والتاريخ، والطب، والعلوم والآداب فكان هذا فتحا جديدا لهذا الجانب من التشريع الاسلامي في هذه المنطقة [١٨٤].

وقد ظهر أثر الإسلام بعد انتشار حركة الجهاد في جعل القرابة الدموية من ناحية الأب بدلا من الأم في تلك المجتمعات، وبعد اعتناق الإسلام بدأ النظام القبلي في التفتت تدريجيا فساعد ذلك على التآخي بين القبائل في دولة واحدة بعد حروب دموية قبلية طويلة المدى، وقد أدى ذلك بدوره إلى ظهور الدول الأفريقية الإسلامية في

مجتمعات غرب أفريقيا . كما ساعد الدين الإسلامي على الاستقرار النفسى ، ومن إقبال الناس على أعمال الخير والقيام بأداء الواجبات التي يمليها عليهم الدين الإسلامي ، والالتزام بأحكامه ، وإقبال الناس على الكسب الحلال ، وممارسة المهن الشريفة . كما كان لأفكار الشيخ في تحرير المسلمين آثارها في ذيوع الأفكار الإسلامية عن إلغاء الرق والذي كان منتشرا في معظم أجزاء المنطقة منذ القرن السادس عشر وكان يمارس بشكل منتظم من جانب دول أوربية كثيرة ، وكان حديث الشيخ عثمان عن هذه الموضوعات سببا في حماية القوى البشرية وصونها والحفاظ على أرواح المسلمين وتحريرهم من عصر العبودية والرق والظلام [١٨٥].

خامسا :

لقد ظهر من مؤلفات الشيخ عثمان وأخيه عبدالله والشيخ محمد بلو أنها قد تنوعت ، وشملت كافة مرافق الحياة من دينية وسياسية واجتماعية ، كما تطرق الشيخ إلى الحديث عن العلاقات الاجتماعية بين الأفراد ، ودعا الناس إلى التحلي بالقيم والأخلاق الفاضلة ، ولم تقتصر مواعظه وتعاليمه للرجال فقط ، بل اتجه بفكره إلى تحرير المرأة وطالب بتحريرها ، كما طالب بعدم اللجوء إلى القسوة في معاملتها ، ونادى بضرورة تعليمها حتى تعرف أمور دينها ودنياها ، وحث الناس على التمسك بالدين ، وكانت هذه المؤلفات دعوة صادقة نحو تحرير المرأة من القيود ، وإعطائها حقها لتمارس دورها في المجتمع . وظهرت آثار مؤلفات الشيخ عثمان في العادات والتقاليد التي سادت المجتمع النيجيري في القرن التاسع عشر حيث عادت احتفالات المسلمين بالأعياد الإسلامية مثل العيدين ومولد النبي صلى الله عليه وسلم ، وصارت عادات المهور والزواج تتم على الطريقة الإسلامية وعلى مذهب الإمام مالك ، ويقول علي أبو بكر أن التقاليد لا تختلف كثيرا عما يدور في مصر ، وأن الزوج يستحي من والد زوجته ووالدتها ويحترمها إلى حد كبير ، وتستحي الزوجة أيضا من والد زوجها ووالدته ، ومن العادات المرعية أن الزوجة لا يمكن أن تدعو زوجها باسمه أو اسم والده أو والدته تخاطبه بقول " مالم " وهي مأخوذة من الكلمة العربية و معناها : يا أيها المعلم . وهنا يظهر الدين الإسلامي والثقافة العربية . [١٨٦]

سادسا :

لقد ساعدت مؤلفات الشيخ عثمان وزعماء الجهاد في القرن التاسع عشر على نشر الأفكار المهدية ، حيث ظهرت مؤلفاته العديدة في هذا المجال لدرجة أن أتباعه اعتقدوا أنه المهدي المنتظر ، واضطر إلى نفي نفس الفكرة عن نفسه في كتابه " تحذير الإخوان" وقال : اعلموا يا إخواني بأنني لست المهدي ولا أدعي المهدية"[١٨٧] لكن إذا كان الشيخ عثمان قد نفى عن نفسه هذه الفكرة إلا أنها أثرت في عقول الناس ، وانتشرت هذه الأفكار في المناطق المجاورة ، وكانت سببا في ظهور الحركات المهدية سواء في سودان وادي النيل مثل محمد أحمد المهدي ، أو في المناطق الغربية لدولة سوكوتو في حركة أحمد ولوبو ، وحركة الحاج عمر الفوتي التكروري . كما أدت أفكار الشيخ عثمان إلى قيام محمد أحمد المهدي باستخدام أفكار الشيخ عثمان كوسيلة للدعاية لحركته ، كما استغلها للدعوة لنجاح هذه الحركة ، والدليل على ذلك أن الشعب النيجيري في الإمارات الشرقية وفي حوض بحيرة تشاد قد تعاطف مع هذه الحركة وأيدها ، وظهر الأثر الكبير لمؤلفات الشيخ عثمان وأخيه عبدالله عن المهدية إلى قيام أحد أحفادهما وهو الشيخ حيات بن سعيد بتبني هذه الأفكار المهدية ، وانتقاله إلى إمارة ادماوا ، ومطالبته خليفة سوكوتو بالانضمام إلى هذه الحركة تلبية لآراء الشيخ عثمان ، والحقيقة أن المهدية في السودان كانت تعبيرا عن ما يدور في عقول الناس نتيجة أفكار الشيخ عثمان . كما كانت هذه المؤلفات سببا في تقبل الناس لهذه الأفكار وانضمامهم إلى تلك الحركة المهدية سواء في سودان وادي النيل أو في منطقة ما سينا أو في منطقة فوتاتور وبلاد السنغال . وهذا يدل على أن أفكار الشيخ عثمان وزعماء الجهاد في دولة سوكوتو قد تعدت حدودها الإقليمية وانتشرت في كل سودان وادي النيل والسودان الغربي كله[١٨٨] . حيث كان من بين المهاجرين من إقليم النيجر وبحيرة تشاد رجل يدعى عبدالله بن ادم الذي استقر بين قبيلة التعايشة ، وهو الذي التقى بمحمد أحمد المهدي ونبهه إلى أنه المهدي المنتظر ، وبعد هذه الواقعة أعلن محمد أحمد الجهاد والمهدية في سودان وادى النيل [١٨٩] .

وباختصار كان التراث الحضاري في نيجيريا في القرن التاسع عشر استجابة للبيئة التى نشأت فيها حركة الجهاد الإسلامي الكبرى في أوائل القرن التاسع عشر

بزعامة الشيخ عثمان، كما كانت تعبيرا عن كل الحقائق التي يتطلبها المجتمع حسبما يستجد من أحداث وتغيرات، وكانت أيضا ردا على ما ظهر من بدع وشبهات حول الإسلام فكانت وبحق تصحيحا لمفاهيم الدين الحنيف، وترسيخا للأسس الإسلامية في تلك المناطق من القارة الأفريقية

الهوامش

(١) كانت قبائل بنو سليم وبنو هلال من القبائل العربية المشهورة في الجزيرة العربية في أيام الجاهلية، وفي صدر الإسلام، وتحدثت كتب التاريخ والسيرة وأفاضت عن هذه القبائل وعن دورها في نشر الدعوة الإسلامية وكان بنو سليم يسكنون منطقة بالقرب من المدينة المنورة، أما بنو هلال فكانوا يقطنون مكانا بالقرب من الطائف وقد انحازت هاتان القبيلتان إلى جانب القرامطة عندما تغلبوا على أمصار الشام، وصاروا لهم جندا في البحرين وعمان ولكن بعد استيلاء الدولة الفاطمية على مصر والشام، دانت لهم دولة القرامطة في البحرين، وقاموا بنقل أتباعهم من عرب بني هلال وبني سليم إلى صعيد مصر، ومنعوهم من التحول والانتقال إلا بإذن منهم ولما قطع المعز بن باديس في أفريقيا الخطبة للفاطميين أرسل إليه المنتصر الفاطمي من مصر، كان رده شديدا، فأخذ الحاكم الفاطمي في تشجيع قبائل بني هلال وبني سليم وأعطاهم وعدا بحكم بلاد المغرب، فدخلت هذه القبائل كالإعصار المدمر، وصل عدد أفرادها أكثر من أربعمائة ألف، فانتقل بنو سليم إلى برقة بينما تحركت قبائل بنو هلال إلى غرب برقة، واستقرت في طرابلس، واجتازت بطون منهم إلى المغرب، وانسابت في شمال أفريقيا، ودخلت في حروب متصلة مع سكان هذه المناطق، وبعد فترة ذابت بين سكانها

انظر ابن خلدون: كتاب العبر، الجزء السادس وأيضا ابن الأثير الكامل في التاريخ الجزء الثالث.

(٢) يطلق اسم السودان على كل بلاد السود في هذا الحزام الممتد في قلب القارة الأفريقية من الغرب إلى الشرق، ثم اقتصر هذا الاسم على المنطقة شبه الصحراوية التي انتشر فيها الدين الإسلامي وعرفت باسم غرب أفريقيا، وكما يقول الاصطخرى « وبلاد السودان بلدان عريقة وليست هم بنوبة ولا بزنج، ولا بحبشة، ولا من البجة، إلا أنهم جنس على حدة أشد سواداً من الجميع وأصفى »

الاصطخرى، أبو اسحق ابراهيم بن محمد الاصطخرى . ملك الممالك، القاهرة ١٩٦١ م، ص ٣٤ .

(٣) هوبيرديشان الديانات في أفريقيا السوداء، ترجمة أحمد صادق حمدي، القاهرة ١٩٥٦، ص١٣٦ .

(٤) حسن أحمد محمود . قيام دولة المرابطين، القاهرة ١٩٥٧، ص ١٣٥ .

(٥) شوقي الجمل : الحضارة الإسلامية العربية في غرب أفريقيا ودور المغرب فيها، مجلة المناهل، العدد السابع، الرباط، المغرب، يونيه ١٩٧٦، ص ١٣٧

(٦) ابن بطوطة ، أبو عبدالله : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأقطار ص ٦٩١ .

(٧) يعتبر الشيخ المغيلي من علماء القرن الخامس عشر الميلادي من أهل تلمسان ، وتربى في توات في الصحراء ، وأخذ عن الإمام الثعالبي ، وأصبح القدوة الصالحة وجاب أرجاء السودان الغربي ينشر العلم ويدعو إلى الله ويجاهد بلسانه وقلمه ، ويبصر الأمة بدينها شعبا وحكاما ، وكان غيورا على الإصلاح ، شغوفا بالسنة الشريفة وألف كثيرا من الكتب التي أضاءت الحياة العلمية في قلب السودان ، وكان لها أثرها في عهده ، وفي الأجيال من بعده .

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم : أوضاع الثقافة العربية الإسلامية في نيجيريا ـ تقرير وفد المنظمة في ١٥ يونيه ١٩٨٣ ، ص ١٢ .

(٨) Ajayi, J. F. and M. Crowder, History of West Africa, vol. II, p. 190

(٩) عبدالله عبدالرزاق ابراهيم . الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ٨ـ١٥ .

(١٠) انظر خريطة هذه الإمارات شكل رقم (١) .

(١١) عبدالله بن فودي : تزيين الورقات ، ص ١٩ .

(١٢) حسن عيسى عبدالظاهر . الدعوة الإسلامية في غرب أفريقيا وقيام دولة الفولاني ، الرياض ١٩٨١ ، ص ١٦٢ .

(١٣) محمد بلو . إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور ، طبع القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٥٧ .

(١٤) Martin, B.G.: Muslim Brotherhoods in 19 th Century Africa, London 1976, P. 13

(١٥) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مرجع سابق، ص ١٤ .

(١٦) محمد بلو: مرجع سابق، ص ٢٥ـ٢٧ .

(١٧) عبدالله بن فودي: تزيين الورقات، ص ٢٧ .

(١٨) محمد بلو : مرجع سابق، ص ص ٩٤ـ٩٥ .

(١٩) عبد الله بن فودي : تزيين الورقات ، ص ٢٨ .

(٢٠) عثمان سيد أحمد اسماعيل : حركتا الشيخ عثمان بن محمد بن فودي، ومحمد أحمد بن عبد المهدي وآثارهما، مجلة دراسات أفريقية بالخرطوم، العدد الثاني، ابريل ١٩٨٦ ص ٣٥ـص ٥٣ .

(٢١) Adeleye, R.N. Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804-1906, pp. 60-65

(٢٢) حسن عيسى عبد الظاهر: مرجع سابق، ص ١٥٠

(٢٣) Ki. Zerbo, Joseph: Histoire de l' Afrique Noir, p. 361.

(٢٤) Panikkar, K. Madhu. The Serpent and the Crescent, p. 175

(٢٥) محمد بلو . انفاق الميسور ، ص ١٠٥

(٢٦) Last Murray. The Sokoto Caliphate, London 1967. p. 46

(٢٧) انظر وثيقة أهل السودان للشيخ عثمان بن فودي التي نشرها وحققها بيفار (Bivar) في Journal of African History. Vol. II, 1961. pp. 235-243

(٢٨) Trimingham J.S. History of Islam in West Africa, p. 22

(٢٩) عبد الرحمن زكي . الإسلام والمسلمون في غرب أفريقيا ، القاهرة (بدون) ص ٩٢ .

(٣٠) انظر الخريطة شكل رقم (٢) .

(٣١) Webster, J.B. The Revolutionary Years. West Africa since 1800, p.8

(٣٢) Abdulla Smith. The Islamic Revolution of the 19th Century, Journal of the Historical Society of Nigeria, No 2. 1961. P. 2

(٣٣) Meek. C.K. The Northern Tribes of Nigeria, Vol. 1. p. 100

(٣٤) عبد الله عبد الرزاق ابراهيم : مرجع سابق ، ص ٥٥ .

(٣٥) السر سيد أحمد العراقي . نظام الحكم في الخلافة الصكتية ، الخرطوم ١٩٨٣ ، ص ١٢ .

(٣٦) Fage, J.D. A History of West Africa. p. 150

(٣٧) Smaldone. J.P. Warfare in the Sokoto Caliphate. London 1960,p.23

(٣٨) Hiskett. M. Material relating to the State of Learning among the Fulani before their Jihad. B.S.O.A.S XIX, 3 (1957), PP. 550 - 578

(٣٩) سمير التابعي . عثمان بن فودى ، رسالة ماجستير غير منشورة بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية ، جامعة القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٩٠ .

(٤٠) حسن عيسى عبدالظاهر : مرجع سابق ، ص ٢٠٦ .

(٤١) قام البروفسير عثمان سيد أحمد البيلي بجمع مخطوطات الشيخ عثمان وغيره من علماء نيجيريا في "فهرست المخطوطات العربية - مشروع بحث تاريخ شمال نيجيريا" ونشرته دار جامعة الخرطوم ، وهو من أهم الوثائق التي اعتمدنا عليها عند دراسة مؤلفات زعماء الحركة الفولانية .

(٤٢) عثمان بن فودى . حصن الافهام من جيوش الاوهام (مخطوط) ص ٢ ، ٣ .

(٤٣) عثمان بن فودى : إحياء السنة و إخماد البدعة ، تحقيق لجنة بالأزهر الشريف قامت بطبعته في عام ١٩٦٢ بالقاهرة

(٤٤) انظر تفاصيل إحياء السنة في هذا الكتاب للشيخ عثمان بن فودى حيث اللغة العربية السهلة ، والأسلوب الواضح البسيط ، والتفصيلات السهلة والاقتباسات من السنة الشريفة

ومن القرآن الكريم، وهو لازال من المخطوطات الهامة في حامعة ابدان بنيجيريا رغم طباعة على نفقة الأزهر في القاهرة عام ١٩٦٢ .

(٤٥) سمير التابعي : مرجع سابق، ص١٦١ وأيضا المخطوط ص٥٨ .

(٤٦) عثمان بن فودي: نجم الاخوان ويقع في ٩٥ صفحة في سوكوتو سجل رقم (١) مظروف رقم(١) .

(٤٧) مخطوط بجامعة ابدان بنيجيريا ويحتوي على أربعين صفحة ، سجل (٢) مظروف (٢) .

(٤٨) طبع هذا الكتاب بالقاهرة عام ١٩٥٩ ضمن كتاب حجة كافية وأدلة شافية فيما ورد من نصوص أئمة المذاهب الأربعة ، نشره مصطفى البابي الحلبي وموجود في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٩٥٤٠ ، وأيضا في سمير التابعي : مرجع سابق ، ص ١٦٢

(٤٩) يقع المخطوط في ٣١ صفحة ضمن سجل (٢) المظروف (٣) .

(٥٠) عبدالرحمن زكي : الإسلام والمسلمون في غرب أفريقيا ، ج ٢ ، ص ١٦٩ .

(٥١) سمير التابعي : مرجع سابق ، ص ١٩٨ . والكتاب ضمن مجموعة كتسويل ص ص ١٦٨ ـ ١٧٠ سجل رقم (٥) مظروف (١٤) .

(٥٢) يقع كتاب شمس الاخوان في ٥٠ صفحة في السجل رقم (٨٨) المظروف الثالث حسب كتاب الفهرست للبروفسير عثمان سيد أحمد .

(٥٣) نشر هذا المخطوط في مجلة الدراسات الشرقية بلندن

Heskett , M . Kitab Al Farq by Uthman Dan Fodio ,

B.S.O.A.S , vol XXII , 23 , 1960 , pp 449 - 479

(٥٤) علي ابو بكر ، مرجع سابق ص ٢٩٩ وأيضا سمير التابعي : مرجع سابق ص ٢٠٦

(٥٥) المخطط ضمن مجموعة كتسويل سجل رقم (٤) مظروف رقم (٥) .

(٥٦) علي ابو بكر : مرجع سابق ، ص ٢٥٣ ،

(٥٧) قام البروفسير عثمان سيد أحمد البيلي بجمع كل هذه المقالات وصنفها حسب أماكن تواجدها وحسب اسم المؤلف في كتابه « فهرست المخطوطات العربية » ص ص ٤٢ـ٥٣ .

(٥٨) سمير التابعي : مرجع سابق ، ص ١٩٩ .

(٥٩) يقع المخطوط في ١٤ صفحة ضمن سجل رقم (٧١) مظروف (١) حسب فهرست المخطوطات العربية .

(٦٠) يقع هذا المخطوط في ١٨ صفحة تحت سجل ٦٥ مظروف ١١ حسب الفهرست .

(٦١) هذا المخطوط ضمن مجموعة كسديل سجل ٦ ملف ١٨ ص ص ٢٧ ـ ٣٨

(٦٢) يقع هذا المخطوط في ٢٤ صفحة ضمن سجل ١ مظروف ١ .

(٦٣) وهذا المخطوط ٢٨ صفحة ونشر في زاريا ويوجد في السجل ١٢٢ مظروف (٧) .

(٦٤) يقع المخطوط في ٢٨ صفحة ، سجل رقم (٣) مظروف ٥ ، ٦ .

(٦٥) يقع المخطوط ضمن مجموعة كتسديل سجل ٦ مظروف ٢٠ .

(٦٦) نشر هذه الوثيقة وحققها حسن عيسى عبدالظاهر في حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، بجامعة قطر ، العدد الثالث عام ١٩٨٤م ص ص ١٧١ ـ ٢٠١ .

(٦٧) ويوجد هذا المخطوط ضمن مجموعة الأستاذ البروفسير محمد أحمد الحاج سجل ٤ مظروف ٣٧

(٦٨) يقع هذا المخطوط في ٢٢ صفحة سجل ٨ مظروف ٨

(٦٩) تنسب الطريقة القادرية إلى الشيخ عبدالقادر الجيلاني الذي ولد في بغداد عام ١١١٦ م واتجه إلى التصوف ، وبرع في الوعظ حتى لقب بالقطب الجيلاني ، وأسس رباطا له في بغداد ، وألف الكثير من الكتب في التصوف وفي شرح طريقته ومنها « الفتح الرباني والفيض الرحماني » و « فتوح الغيب » و « الفيوضات الربانية » ، وكان الشيخ عبدالقادر كريم الخلق ، عالي الهمة ، وحيا رحب الصدر ، مجاب الدعوة ، سريع الدمعة دائم الذكر طويل الفكر ، رقيق القلب دائم البشر ، أبعد الناس عن الفحش ، شديد البأس اذا انتهكت محارم الله عز وجل ، ولا يغضب لنفسه ، ولا ينتصر لغير ربه ، وقد وصفه ابن تيمية بأنه كثير الكرامات ومن أجلها إحياء موات النفوس بالإيمان ، وتجديد نشاط القلوب بمعرفة الله تعالى . ويقول عنه الشيخ عمر الكيباني أن مجالسه لم تخلو ممن يسلم من اليهود والنصارى ولا ممن يتوب من قطاع الطريق وقاتلي النفس وغير ذلك من العصاة ولا ممن يرجع عن معتقد سيء وقد انتشرت هذه الطريقة في شمال أفريقيا وانتقلت إلى أغاديس في الصحراء ، وآمن بها الشيخ على الكنتى الذي صار قطبا لهذه الطريقة الصوفية ونقل الطريقة إلى منطقة التيجر الفقيه محمد الأنصاري ، وبرز الشيخ مختار الكنتى (١٧٩٢ـ١٨١١) الذي صارت له مكانة عالية بين أتباع الطريقة وعندما ظهر الشيخ عثمان بن فودى اهتم بالطريقة الخلواتية ، لكنه عاد سريعة وتمسك بالطريقة القادرية من خلال مجموعة من الأحلام التى رآها وهو في سن السادسة والثلاثين (١٧٨٩) وفي سن الأربعين (١٧٩٤) ومرة ثالثة في عام (١٨٠٤) عندما أعلن جهاده ضد حكام الهوسا . انظر : حسن عيسى عبدالظاهر . الدعوة الإسلامية في غرب أفريقيا ، ص ٣١٨ ـ ص ٣٢٢ .

(٧٠) عثمان بن فودى : ولما ملعت في الفكر والورد » وهو كتاب نشرته لجنة النشر بوزارة المعارف بنيجيريا الشمالية ضمن سلسلة ضمت كتاب «أصول الولاية » ، و « هداية الطلاب » .

(٧١) تقع هذه المقالة في ١٢ صفحة ضمن مجموعة كتسديل سجل (٥) مظروف (٨)

(٧٢) هذا المخطوط يقع في ٦٤ صفحة ضمن سجل ٦ مظروف ٢ .

(٧٣) حسن عيسى عبدالظاهر : الدعوة الإسلامية ص ٣١١.

(٧٤) Lewis M. Islam in Tropical Africa pp. 425 - 427

(٧٥) استشهد الشيخ في تلك الأمور بالسيوطي في كتابه "العرف الوردي في أخبار المهدي" وأيضا بابن عساكر في تاريخه وابن ماجة والقرطبي في التذكرة وأيضا ابن كثير

(٧٦) نقل الشيخ هذا عن الشعراني في لواقح الأنوار في طبقات الأخيار في ترجمة حسن العراقي

(٧٧) عثمان بن فودى الهادي إلى أحوال الإمام المهدي مخطوط من ٦ صفحات سجل (٥) مظروف (٧)

(٧٨) مخطوط من ست صفحات في سجل (٩) مظروف (١) ضمن تصنيف الفهرست

(٧٩) علي أبو بكر . مرجع سابق ، ٢٥٢ .

(٨٠) محمد بلو . انفاق الميسور ، ص ١٠٥

(٨١) Adeleye R. A. Op. Cit. P. 106.

(٨٢) انظر خطاب دفتر صادر رقم (٥) الإمارات بدار الوثائق المركزية بالخرطوم في ٧ رمضان ١٣٠٢ من المهدي إلى الشيخ حيات بن سعيد يفيد فيه أنه قد عينه نائبا عنه في دولة سوكوتو

(٨٣) حسن أحمد محمود " الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، القاهرة ١٩٦١ ص ٢٩٤

(٨٤) Dubois. F. Tombouctou the Mysterious. Paris. 1899. P. 155

(٨٥) علي أبو بكر . مرجع سابق ، ص . ٣٣

(٨٦) أشار بعض المؤرخين أن الشيخ عثمان بن فودي قد ذهب مع استاذه جبريل بن عمر لأداء فريضة الحج وأنه تأثر بالمذهب الوهابي وعاد لنشره في غرب أفريقيا ، والحقيقة أن الشيخ عثمان لم يقم بأداء فريضة الحج طوال حياته وكانت من الأمنيات التي يرغب في تحقيقها حسب هذه القصيدة .

(٨٧) قصيدة للشيخ عثمان بن فودي من ست صفحات سجل ٨ مظروف د

(٨٨) محمد بلو " انفاق الميسور، ص ٢٠٢

(٨٩) عبدالله بن فودي " تزيين الورقات ص ص ٤٣ ـ ٤٥ .

(٩٠) وهي قصيدة من تسع صفحات سجل ٦ مظروف ٤

(٩١) قصيدة من صفحتين سجل ٦ مظروف ٦

(٩٢) قصيدة من ١٥ صفحة سجل ١١٦ مظروف ٤

(٩٣) قصيدة من ٤ صفحات سجل ٧ مظروف ٦

(٩٤) انظر أماكن هذه القصائد في «عون سيد احمد» فهرس المخطوطات العربية، ص ص ٤٤ـ ٥٠

(٩٥) حسن عيسى عبدالظاهر مرجع سابق، ص ٢٩١

(٩٦) عبدالله بن فودي ابداع النسوخ، ص ٨٠

(٩٧) عمر احمد سعيد مرجع المؤلفات في التاريخ والأدب للشيخ عبدالله بن فودي، مجلة دراسات افريقية، الخرطوم، العدد الأول، ابريل ١٩٨٥ ص ١٥٣

(٩٨) علي أبو بكر مرجع سابق، ص ٢٦٤

(٩٩) حسن عيسى عبد الظاهر مرجع سابق، ص ٢٩٤

(١٠٠) علي ابوبكر مرجع سابق، ص ٢٦٥ والكتاب مخطوط ويوجد نسخة منه في مكتبة احمد ابراهيم بمدينة عوبد في شمال نيجيريا.

(١٠١) يعتبر كتاب "ضياء التأويل" الكتاب الوحيد الذي طبع من مؤلفات الشيخ عبدالله بن فودي حيث طبع في القاهرة (مطبعة الاستقامة) في عام ١٩٦١

(١٠٢) يوجد هذا المخطوط في مجموعة متحف جس سجل (٦) مظروف ٥٧، ص ص ١٤٠٩ـ ١٤٤٨

(١٠٣) يوجد المخطوط في مجموعة كسدنيا سجل ٣ مظروف ٣، ص ص ٢٢٥ـ ٣٠٤

(١٠٤) حسن عيسى عبدالظاهر مرجع سابق، ص ٢٩٦.

(١٠٥) يوجد المخطوط في مجموعة كسدنيا سجل ٢ مظروف ٣٢ ص ص ٧ـ ٢٠

(١٠٦) حسن عيسى عبدالظاهر: مرجع سابق، ص ٢٩٧

(١٠٧) يوجد المخطوط في مجموعة محمد احمد الحاج، سجل ٣ مظروف ٢٨، ص ص ٣٤٤ـ ٤٣٢.

(١٠٨) يوجد المخطوط في مجموعة متحف جس سجل ٣ مظروف ٦٤، وقد حققه وترجمه شيحو يامويس ماجستير بجامعة احمد بللو وضع في زاريا في عام ١٩٥٦.

(١٠٩) انظر تفاصيل عن اماكن هذه المخطوطات وعدد صفحاتها وارقام سجلاتها في فهرست المخطوطات العربية، ص ص ٣٦ـ ٤١

(١١٠) حسن عيسى عبدالظاهر مرجع سابق، ص ٢٩٩

(١١١) يوجد المخطوط ضمن سجل (٦٥) مظروف (١٠)

(١١٢) المخطوط من ثلاث صفحات ضمن سجل (٢٥) مظروف (١)

(١١٣) طبع المخطوط في زاريا عام ١٩٥٨ وهو ضمن مجموعة أحمد الحاج سجل (٩) مظروف (٤٥)

(١١٤) يوجد المخطوط في مجموعة مصحف حسن سحاي (١) مظروف (٤) ص ص ١١٢ ـ ١٧٥ وقد قام هسكت بنشره وترجمه في ابادان عام ١٩٦٣

(١١٥) عقد مؤتمر علمي بجامعة سوكوتو بنيجيريا في منتصف عام ١٩٧٤ وقدم السيد/ عمر احمد سعيد بحث عن أضواء على بردس السوركتاب ثم نشر جزء من الدراسة في مجلة المركز الإسلامي الافريقي بالخرطوم، العدد الاول ابريل ١٩٨٥ ص ص ١٥٣ ـ ١٦٩

(١١٦) Tazyin al Waraqat by M.A. Al Haj, Research Magazine, University of Ibadan 1965 vol. 1 p. 40

(١١٧) عمر احمد سعيد . مرجع سابق ، ص ١٦١

(١١٨) انظر تزيين الورقات بمصحف حسن سحاي (١) مظروف (٤) ص ص ١١٢ ـ ١٧٥

(١١٩) علي أبو بكر . مرجع سابق ، ص ٣٣١

(١٢٠) الكواكب في العدس والبوارح . الطير الذي يمر من جهة الشمال والسوانح . الطير الذي يمر من جهة اليمين ، والنقرح . العيافة او امر الله

(١٢١) المخطوط يقع في ١٤٦ صفحة (سحاي ١٠٠) مظروف (١) حقق وترجم سيدي باموسى ، طبع زاريا ١٩٥٦ ، ماجستير جامعة احمد بللو

(١٢٢) طبع هذا الكتاب في القاهرة بمطبعة الشعب بتصحيح في عام ١٩٦٤ وقد حقق مجموعة من العلماء تحت اشراف وزارة الاوقاف والشؤون الأزهر

(١٢٣) علي أبو بكر . مرجع سابق ، ص ٢٨٥

(١٢٤) حسن عيسى عبد الظاهر . مرجع سابق ، ص ٣٠٤

(١٢٥) علي أبو بكر . مرجع سابق ، ص ٢٨٦

(١٢٦) يقع هذا المخطوط في ست وستين صفحة سحاي (١٠) مظروف (١ ، ٢)

(١٢٧) يقع الكتاب في ١٥٦ صفحة سحاي (١١) مظروف (٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧)

(١٢٨) مخطوط من ٢٨ صفحة سحاي (٢٢) مظروف (٧)

(١٢٩) يقع مخطوط في ٢٢ صفحة سحاي (١٢) مظروف (٢ ، ٣ ، ٤)

(١٣٠) مخطوط من ٣٤ صفحة سحاي (٢٢) مظروف (٥ ، ٦)

(١٣١) مخطوط من ٦٢ صفحة سحاي (٨٦) مظروف (٢).

(١٣٢) مخطوط ضمن مجموعة كسدي سحاي (٤) مظروف (٢)

(١٣٣) مخطوط بمجموعة مصحف حسن سحاي (١) مظروف (١٦)

(١٣٤) مخطوط من ١٦ صفحة سحاي (٢٣) مظروف (٣)

(١٣٥) مخطوط من ٦ صفحات سحاي (٨٦) مظروف (٤)

(١٣٦) ورد حسن عيسى عبد الظاهر حصر هذه المؤلفات في كتاب الدعوة الاسلامية ص ص ٣٠٥ ـ ٣٠٧ وبعضه عثمان سيد احمد في الفهرست ص ص ٦٤ ـ ٧٣

(١٣٧) مخطوط من ١٨ صفحة سجل (٢٢) مظروف (٣)
(١٣٨) مخطوط من ١٤٢ صفحة سجل (١٠) مظروف (٣، ٤، ٥، ٦)
(١٣٩) محمد بلو انفاق الميسور، ص ٢٠٢.
(١٤٠) قصيدة من صفحة واحدة سجل (١٣) مظروف (١١)
(١٤١) قصيدة من ٣ صفحات، سجل (٦٢) مظروف (٨).
(١٤٢) قصيدة من سبع صفحات سجل (٢٢) مظروف (٩)
(١٤٣) قصيدة من صفحتين سجل (٦) مظروف (١٠)
(١٤٤) قصيدة من ست صفحات سجل (١٢) مظروف (١)
(١٤٥) قصيدة من صفحة واحدة سجل (١٢) مظروف (٦).
(١٤٦) القصيدة تقع في سجل (٨٣) مظروف (٤).
(١٤٧) قصيدة من ١٠٢ صفحة سجل (٥٨) مظروف (٧)
(١٤٨) قصيدة من ٤ صفحات سجل (١٩) مظروف (٤)
(١٤٩) قصيدة من ١٠ صفحات سجل (٦٨) مظروف (٩).
(١٥٠) قصيدة من صفحة واحدة سجل (٨٨) مظروف (٢).
(١٥١) قصيدة من ١٦ صفحة سجل (١٩) مظروف (٣).
(١٥٢) قصيدة من صفحتين سجل (٢٢) مظروف (٤).
(١٥٣) قصيدة في مجموعة كشكول سجل (٥) مظروف (٦).
(١٥٤) قصيدة من ٤ صفحات سجل (٨٩) مظروف (٥).
(١٥٥) قصيدة من صفحتين سجل (٨٣) مظروف (١).
(١٥٦) قصيدة من صفحة واحدة سجل (١١) مظروف (١)
(١٥٧) قصيدة من صفحة واحدة سجل (١٢٧) مظروف (٦).
(١٥٨) حسن عيسى عبدالظاهر، مرجع سابق، ص ٣٠٨
(١٥٩) يقع الكتاب في ٢٨ صفحة سجل (٤) مظروف (٨).
(١٦٠) قصيدة من ست صفحات سجل (٣٣) مظروف (٦).
(١٦١) قصيدة من ست صفحات سجل (٣٣) مظروف (٥).
(١٦٢) قصيدة من ١١ صفحة سجل (٣٣) مظروف (١٠).
(١٦٣) قصيدة من ١١ صفحة (٦١) مظروف (١).
(١٦٤) مقال من ٥ صفحات سجل (١١٠) مظروف (١)
(١٦٥) مقال من ١٢ صفحة سجل (٤٢) مظروف (٥).
(١٦٦) تقع هذه القصائد في ثمان صفحات سجل (٤٢) مظروف (٤).

(١٦٧) انظر مؤلفات هذا الأديب في فهرست المخطوطات العربية ص ص ٣٤ ـ ٣٦ .
(١٦٨) كتاب في ٢٤ صفحة سجل (١) مظروف (٥) بصكت ١٣٥٤هـ
(١٦٩) كتاب من ١٨ صفحة سجل (٤١) مظروف (٥) .
(١٧٠) كتاب من ٢٦ صفحة سجل (١٢٢) مظروف (٩) .
(١٧١) انظر مؤلفاته في فهرست المخطوطات العربية، ص ص ٦١ ـ ٦٢ .
(١٧٢) المنظمة العربية للتربية والعلوم، مرجع سابق، ص ١٥ .
(١٧٣) نعيم قداح : حضارة الإسلام وحضارة أوروبا في أفريقيا العربية، القاهرة ١٩٥٧ ص ١٩٥٩ .
(١٧٤) محمد مصطفى الشعيني : نيجيريا، الدولة والمجتمع، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٧٨ .
(١٧٥) علي أبو بكر: مرجع سابق، ص ص ١١٠ ـ ١٣١ .
(١٧٦) Hiskett. M The State of Learning. P. 577
(١٧٧) Moumouni, Abdo Education in Africa, London 1968, P. 23.
(١٧٨) السر سيد أحمد العراقي : انتشار اللغة العربية مجلة دراسات أفريقية ص ١١٣ .
(١٧٩) عباس محمد جلال : التعليم الإسلامي في أفريقيا، مجلة الأزهر، الجزء السابع، السنة السابعة والثلاثون.
(١٨٠) عبدالله عبدالرازق إبراهيم : مرجع سابق، ص ٢١٥
(١٨١) علي أبو بكر: مرجع سابق، ص ١٩١ .
(١٨٢) لمزيد من الدراسة على نظام الحكم الذي فرضه الشيخ عثمان انظر السر سيد أحمد العراقي : نظام الحكم في الخلافة الصكتية، مطبوعات كلية الدراسات العليا، جامعة الخرطوم، الطبعة الأولى، الخرطوم ١٩٨٣ .
(١٨٣) عبدالله عبدالرازق إبراهيم : مرجع سابق، ص ٢١٩ .
(١٨٤) حسن عيسى عبدالظاهر: مرجع سابق، ص ١٥٥ .
(١٨٥) نعيم قداح : مرجع سابق، ص ١٧٥ .
(١٨٦) علي أبو بكر: مرجع سابق ، ص ١٥٣ وأيضا محمد مصطفى الشعيني : مرجع سابق ص ص ١٣٠ ـ ١٤٠ .
(١٨٧) انظر المخطوط : مرجع سابق.
(١٨٨) Mason, Z. Njeuma Adamawa and Mahdism, The Career of Hayatu Ibn Said in Adamawa 1878 - 1898, Journal of African History, vol XII, I, 1971, pp 61 - 77
(١٨٩) مكي شبيكة . السودان عبر القرون، ص ٣٨٧ .

المصادر والمراجع

أولا : وثائق أصلية باللغة العربية :

(١) مؤلفات الشيخ عثمان بن فودى المخطوطة والمطبوعة.
(٢) مؤلفات الشيخ عبد الله بن فودي المخطوطة والمطبوعة.
(٣) مؤلفات الشيخ محمد بلو بن عثمان المخطوطة والمطبوعة
(٤) فهرست المخطوطات العربية ـ مشروع بحث شمال نيجيريا ـ جامعة الخرطوم إعداد البروفسير عثمان سيد أحمد اسماعيل ـ زاريا يونيه ١٩٧٧.

ثانيا . المراجع العربية

(١) ابن خلدون ، (عبد الرحمن بن محمد). العبر وديوان المبتدأ والخبر ـ بيروت ١٩٦٧.
(٢) ابن الأثير : كتاب الكامل في التاريخ ، طبعة بيروت ١٩٦٧
(٣) ابن بطوطة : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأقطار ، بيروت ١٩٦٤.
(٤) ابو إسحق ، ابراهيم بن محمد الاصطخري . ملك الممالك ، القاهرة ١٩٦١.
(٥) السر سيد أحمد العراقي : نظام الحكم في الخلافة الصكتية ، الخرطوم ١٩٨٣.
(٦) حسن أحمد محمود : ـ قيام دولة المرابطين ، القاهرة ١٩٥٧
ـ الإسلام والحضارة العربية في أفريقيا ، القاهرة ١٩٦١
(٧) عبد الرحمن زكي : الإسلام والمسلمون في غرب أفريقيا ، القاهرة (د ت)
(٨) عبد الله عبد الرازق . الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا ، القاهرة ١٩٨٤.
(٩) علي أبو بكر : الثقافة العربية في نيجيريا ، نيجيريا ١٩٧٢.
(١٠) محمد بلو بن عثمان إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور ، القاهرة ١٩٦٤
(١١) محمد مصطفى الشعيني . نيجيريا ، الدولة والمجتمع ، القاهرة ١٩٧٨
(١٢) مكي شبيكة : السودان عبر القرون، بيروت ١٩٦٤
(١٣) نعيم قداح : حضارة الإسلام وحضارة أوروبا في أفريقيا العربية ، الجزائر ١٩٧٤.
(١٤) هو بيرد يشان : الديانات في أفريقيا السوداء، ترجمة أحمد صادق حمدي، القاهرة ١٩٥٦.

ثالثا : الدوريات العربية :

(١) السر سيد أحمد العراقي : انتشار اللغة العربية في بلاد غربي أفريقيا عبر التاريخ، مجلة دراسات أفريقية، العدد الأول، الخرطوم، أبريل ١٩٨٥

(٢) شوقي الجمل: الحضارة الإسلامية العربية في غرب أفريقيا ودور المغرب فيها، مجلة المناهل، العدد السابع، الرباط، المغرب، يونيه ١٩٧٦.

(٣) عثمان سيد أحمد إسماعيل. حركتا الشيخ عثمان بن فودى ومحمد أحمد ابن عبدالله المهدي وآثارهما، مجلة دراسات أفريقية، العدد الثاني، الخرطوم، أبريل ١٩٨٦.

(٤) حسن عيسى عبدالظاهر: مسائل مهمة يحتاج إلى معرفتها أهل السودان «حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - قطر - جامعة قطر، العدد الثالث ١٩٨٤

(٥) عمر أحمد سعيد: تزيين الورقات بين التاريخ والأدب للشيخ عبدالله بن فودى - مجلة دراسات أفريقية، العدد الأول، الخرطوم، أبريل ١٩٨٥.

(٦) محمد جلال عباس: التعليم الإسلامي في أفريقيا، مجلة الأزهر، الجزء السابع السنة السابعة والثلاثون.

رابعا: التقارير:

(١) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، أوضاع الثقافة العربية الإسلامية في نيجيريا - تقرير وفد المنظمة في ١٥ يونيه ١٩٨٣.

خامسا: الرسائل الجامعة:

(١) سمير محمد التابعي: عثمان بن فودى، رسالة ماجستير غير منشورة بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة ١٩٧٦.

سادسا: المراجع الأجنبية:

(1) Adeleye, R A : Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804-1906, London 1971

(2) Ajayi, J F and Michael Crowder. History of West Africa, vol. II, London 1978

(3) Dubois, F Tombouctou, the Mysterious, Paris, 1899

(4) Fage, J.D. A History of West Africa, London 1972

(5) Ki Zerbo, Joseph Histoire de l'Afrique Noire, Paris 1972

(6) Last, Murray The Sokoto Caliphate, London 1967

(7) Lewis, M . Islam in Tropical Africa, London 1970

(8) Martin B.G. Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa, London 1967

(9) Meek C.K. The Northern Tribes of Nigeria, vol I, London 1925

(10) Smaldone J.P. Warfare in the Sokoto Caliphate, London 1960

(11) Trimingham J.S. History of Islam in West Africa, London 1970s

(12) Webster J.B. The Revolutionary Years, West Africa, since 1800, London 1967

سابعا: الدوريات الأجنبية :

(1) Abdulla Smith The Islamic Revolution of the 19th Century, Journal of the Historical Society of Nigeria No.2, 1961

(2) Bivar, Wathiqat Ahl Al Sudan by Usman Dan Fodio, Journal of African History, vol II, 1961

(3) Hiskett M. Materials Relating to the Cowry Currency of the Western Sudan I and II Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol 29, 1-3, London 1966.

(4 – Hiskett, M. Kitab Al Farq by Uthman Dan Fodio A Work on the Habe Kingdoms, B.S.O.A.S. vol XXIII, 23, 1960

(5) Mohamed Ahmed Al Haj Tazyin al Waraqat, Research Magazine, University of Ibadan, 1965

6 – Martin Z. Njeuma Adamawa and Mahdism, The Career of Hayatu Ibn Said in Adamawa, 1878-1898, Journal of African History, vol XII 1, 1971



صدر حديثا

- الابداع/ الابتكار في العلوم الاجتماعية

الإبداع / الابتكار في العلوم الاجتماعية

عرض وتحليل د. محمود الذوادي*

* يعمل أستاذاً لعلم الاجتماع بجامعة تونس الأولى - تونس

أولا : فهرس الكتاب .

يتكون كتاب الإبداع / الابتكار في العلوم الاجتماعية* من مقدمتين وستة أبواب وهي :

(١) الإبداع العلمي وركوده و (٢) من التخصص إلى التجزئة إلى تلاقح(**) التخصصات و (٣) الجدران المتداعية لعلوم رسمية و (٤) تداخل العلوم أو عملية التلاقح و (٥) صور لعلماء متلاقحي الاختصاصات : الهامشيون المبدعون و(٦) ملتقى التلاقح : أربعة أمثلة وتدور محاور الأبواب الستة حول العوامل التي تؤدي إلى الإبداع أو الابتكار والتجديد في فكر ونظريات العلوم الاجتماعية. لقد اختار المؤلفان لبحثهما حول ظاهرة الإبداع تسعة تخصصات علمية من العلوم الاجتماعية والمتمثلة في علوم السياسة والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والأنثروبولجيا والفلسفة والجغرافيا والتاريخ واللسانيات . ويعترف المؤلفان أنهما ركزا أكثر في دراستهما للإبداع/ والابتكار في فكر ونظريات العلوم الاجتماعية على التخصصات التالية : علم السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم التاريخ (ص ١٠) .

إن مقولة الكتاب الرئيسية تتمثل في تأكيد المؤلفين على العلاقة الوثيقة في دنيا فكر ونظريات العلوم الاجتماعية الحديثة بين ما سمياه بالهامشية المبدعة la marginalité créatrice من جهة والإبداع / الابتكار innovation من جهة ثانية . وبصياغة اخرى يرى

ثالثا : انفجار تخصصات العلوم والحاجة إلى التلاقح :

لقد عرف علم الاجتماع في الثلاثينيات والأربعينيات (١٩٣٠ـ١٩٤٠) عالم الاجتماع ذا التكوين العام والشامل ثم عقبت ذلك مرحلة التخصصات والانقسامات بين علماء الاجتماع . ويرجع ذلك إلى اختلافات بينهم ذات طبيعة ابستيمولجية ومنهجية ونظرية عقائدية (إيديولوجية) . ويعتبر عالم الاجتماع الأمريكي تالكوط بارسنز Talcott Parsons آخر من حاول إرسال إطار سوسيولوجي تأليفي synthèse sociologique يوحد بواسطته بين فروع علم الاجتماع المختلفة . ويري تلميذه نيل سملسر Neil Smelser أن المستقبل لا يبعث على الاعتقاد بظهور من سوف يقوم بمحاولات تشابه لما سعى إلى تحقيقه بارسنز (ص ٨١) فمن جهة ، إن تزايد عدد التخصصات وتخصصات التخصصات هو الاتجاه العام الذي تعرفه كل العلوم الحديثة . ومن جهة ثانية ، فالتأليف بينها وتحقيق وحدتها في إطار فكري شامل أصبحا من الأهداف العسيرة الإنجاز إن لم نقل مستحيلة . وأمام هذا الوضع يرى المؤلفان أن البديل الوحيد المطروح للمختصين هو أن يعملوا على تمكين فروع التخصصات العلمية المتزايدة من التلاقح hybridation فإذا كانت عملية التلاقح بين بعض السلالات البيولوجية كالتي بين الحمير والفرس قد أدت إلى سلالة البغال العاقرة ، فإن الأمر لا يكاد يكون أبدا كذلك عندما تتلاقح فروع العلم فالتلاقح يعني توجه الباحث / العالم / المتخصص نحو هامش تخصصه . ويعتبر المؤلفان ذلك عبارة عن عملية إنقاذ فكري (ص ٩١) فالدراسات النسائية تعد اليوم أشهر الميادين العلمية في العلوم الاجتماعية والسلوكية التي تسود فيها عملية التلاقح بين العديد من التخصصات داخل تلك العلوم . ويمكن ذكر كتابي الاستبداد الشرقي لـ K. Wittfigel والأنساق السياسية للامبراطوريات لـ S.Eisenstadt كدراساتي مهمتين استعمل فيهما المؤلفان أكثر من تخصص في العلوم الاجتماعية (ص ٩٥).

وينظر دوجان Dogan وباهر Pahre إلى مراكز البحوث والندوات المتخصصة بكثير من الحذر بالنسبة لمقدرتها على القيام بعملية التلاقح الفعال الذي ينتج عنه بحق الفكر الإبداعي . ويرجع ضعف المردودية الفكرية لتلك المراكز على الخصوص إلى الطابع السياسي لا العلمي من ناحية وإلى تطبيق النظريات التي تبلورت في محيط

جغرافي حضاري معين على مناطق وحضارات أخرى كما فعل ماركس وفيبر عندما حاولا تطبيق نظريتهما على الهند والصين من ناحية أخرى. (ص ١٠٦ ـ ١٠٧). ومع ذلك يعتقد المؤلفان أن وجود دراسات جهوية تستعمل فيها تخصصات مختلفة. يمكن أن تنشط عملية الإبداع والابتكار إذا كانت نتيجةلعملية التلاقح (ص ١١٠) أما علم الجغرافيا فينظر إليه على أنه ملتقي العلوم الاجتماعية جميعا. ويلخص ازايه باوبمان Isqiah Bowman ذلك في قوله "فبالإضافة إلى كونه يحب الاكتشاف explora-tein ويعرف القياس والوصف وتأويل الملامح الخاصة للأرض، فالجغرافي يقوم بعملية تأليف وفقا لوقائع الجهات. وهذا ما يجعله يتعاون مع المؤرخ وعالمي الاقتصاد والاجتماع" ص١٢٨. وإذا كانت الجغرافيا ملتقى للعلوم كما أشرنا سابقا، فذلك يعني أنها لا تتلاقح فقط مع جارتها العلوم الاجتماعية بل هي أيضا متفتحة على العلوم الطبيعية (ص ١٣١). ويتشابه علم النفس بهذا الصدد مع علم الجغرافيا. أي أنه يتلاقح ويتأثر بكل من العلوم الاجتماعية والطبيعية. فظهورها يسمى بفرع علم النفس المقارن Psychologie Comparative هو حصيلة تأثر علم النفس بنظرية التطور الداروينية. فيهتم علم النفس المقارن بدراسة السلوك الإنساني مقارنة بنظيره الحيواني. (ص١٣٣). أما دراسة الفكر الإنساني فهوالجانب الآخر الذي ركز عليه علم النفس. فكان الاهتمام بدراسة الذاكرة وأخذ القرارات والذكاء الاصطناعي (ص١٣٥). ويعتبر فرع علم النفس المعرفي/ الذهني Pschologie Cognitive ميدانا مثاليا لتلاقح عدد تخصصات كعلم النفس وعلم اللسانيات والفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي... إلخ... فالعلم المعرفي Science Cognitive هو رصيد معرفي جديد يعمل على وضع حد لمبدأ الفصل أو التعارض بين الروح/ الفكر والجسم الذي اشتهر به الفيلسوف الفرنسي ديكارت (ص١٣٦). وهكذا يتضح أن تلاقح العلوم يعتبر العملة الصعبة التي تحتاج إليها كل العلوم وفروعها الأكثر تخصصا من أجل الاستمرار في مسيرة التقدم وكسب رهان الابتكارات والتجديد في المفاهيم والقوانين والنظريات (ص١٣٨).

رابعا: انهيار الجدران بين العلوم:

يعطى الكاتبان الباب الثالث من كتابهما هذا العنوان "الجدران المنهارة

للتخصصات الرسمية». فمن ناحية، يزداد التخصص داخل كل فرع من فروع العلوم الاجتماعية. ومن ناحية ثانية، تتكثف أكثر عمليات التلاقي والتواصل بين التخصصات (ص١١٧). فالفلسفة لم يقتصر احتكاكها بالعلوم الاجتماعية فقط وذلك بالنسبة لأهمية الإبستيمولجيا في تكوين الرؤية العلمية، بل هي تفاعلت أيضا مع العلوم الصحيحة كالفيزياء الطاقية La Physique Quantique. فهذه الأخيرة تشير الكثير من التفكير الفلسفي الميتافيزيقي. فمبدأ عدم اليقين لهيزنبارغ Le Principe d'incertitude d'Heisenberg يبرهن أن هناك علاقة بين ما يمكن أن نعرفه من مكان l'emplacement جزء الذرة particule وما نقدر على معرفته من حركاته (ص١١٩). أما علم التاريخ فإن المتخصصين فيه لا يملكون نظريات ومناهج مشتركة. وبالتالي فالتواصل بينهم قليل. ومع ذلك فيرى صاحبا الكتاب أنه يوجد بعض المؤرخين داخل تخصصات فروع علم التاريخ يتصفون بنوع من حب الاطلاع على ما يجري في التخصصات المجاورة فيأخذون منها الشيء الكثير. ويعتبر علم الإنثروبولوجيا أكثر العلوم الاجتماعية تلاقحا مع غيره. إذ أن تقدم هذا العلم في مسيرته سوف يتعطل ويتوقف بدون الانفتاح على العلوم الأخرى في الهوامش مثل علم النفس الاجتماعي والإنثروبولجيا السياسية وعلم الاجتماع وعلم السياسة. فمعروف أن روّاد نظرية التطور الأوائل قد توصلوا إلى نظرية البنيوية الوظيفية التي لعب في بلورتها فكر ماركس وفيبر الشيء الكثير. وفي المقابل فإن الفكر السوسيولوجي لبرسنز تأثر تأثرا حاسما بالفكر الإنثروبولوجي (ص١٢٧). يذهب البعض بخصوص علم الاجتماع إلى القول بأن هذا الأخير قد تلاقح تقريبا مع كل العلوم المجاورة.

ومن ثم فإن الاتفاق حول تعريف مقبول لدى الجميع أصبح مسألة غير واردة. الأمر الذي جعل عميد العلوم الاجتماعية بجامعة شيكاغو يدعو إلى حذف علم الاجتماع كمادة تدرس إذ أنه كل ما يدرس في هذا العلم يدرس أيضا في علوم الاقتصاد والسياسة والنفس... (ص١٤٢) فتلاقح علم الاجتماع مع علم النفس أدى إلى نضج في منهجيته واستعماله إلى مفاهيم هامة مثل التنشئة الاجتماعية والقيم الثقافية والتحليل الإحصائي والبحث الميداني...

أما تواصل علم الاجتماع مع علم الإنثروبولوجيا فقد كان أكثر إثراء على المستوى

النظري. فكثرة استعمال علم الاجتماع لمطور البنيوية الوظيفية le Structuro - Fonctionalisme خير مثال على ذلك. كما أن علم الاجتماع قد تلاقح مع علم السياسة في الستينات على الخصوص وذلك باستعماله لمفهوم السلطة l'autorité. وقد توجه الكثير من علماء الاجتماع إلى العلوم المجاورة إلى أن بعضهم قد غادروا تماما علم الاجتماع نفسه ليقوموا ببحوثهم في الأطراف خارج مربض علم الاجتماع ذاته. وهذا ما يفسر ربما قلة التواصل بين رواد علم الاجتماع أنفسهم. فماكس فيبر مثلا لم يستشهد بماركس إلا مرتين فقط. أما دور كايم فهو لا يشير إلى ماركس ولم يعرف أنه تم اتصال بينه وبين فيبر معاصره (ص ١٤٤_٤٥). واستمرت صعوبة عدم التواصل بين علماء الاجتماع الذين أتوا بعد الرواد. وكانت من بين الأسباب لذلك عوامل إيديولوجية وسياسية. ويبقى صحيحا أن عملية التلاقح الذي عرفها ويعرفها علم الاجتماع مع التخصصات المجاورة له قد أدت إلى ولادة ميادين أخرى في البحوث والمعرفة ويلاحظ عالم الاجتماع الفرنسي بودون Boudon إن علم الاجتماع شهد نموا متصاعدا تلاه تراجع سريع أدى إلى تضخم في الهوامش وضمور في المركز فقط (ص١٤٦).

وهذا ما يفسر هجرة الكثيرين من علماء الاجتماع له ما عدا بعض المخلصين أمثال بودون Boudunوبورديون Bourdieu وجدنز Giddens وسملسر Smelser. ففراغ مركز علم الاجتماع اليوم يشبه فراغ شبه الجزيرة الإيطالية في نهاية الإمبراطورية الرومانية عندما كانت كل الجيوش على الحدود (ص١٤٦).

أما علم اللسانيات فيأخذ الكثير من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية. ويعد كل من علم النفس اللغوي وعلم الاجتماع اللغوي من أكثر فروع علم اللسانيات تلاقحا. فكانا من أوائل فروع هذا العلم من حيث المساهمة في الابتكارات البحثية ١٤٨. ويعتبر علم اللسانيات التاريخي فرعا يهتم بدراسة كيف تتغير اللغات. وقانون Grimm من أشهر القوانين في هذا الباب.

ومن جهته، فعلم الاقتصاد يعرف تخصصات متعددة. ولكن الاتصال بين علماء الاقتصاد لا يبدو أمرا سهلا. ويرى عالم الإقتصاد F.A.Hayek المتحصل على جائزة نوبل بأنه من المتعذر أن يصبح شخص ما عالم الاقتصاد مشهورا إذا اقتصرت

معرفته على علم الاقتصاد فحسب ١٥١ . فعلم الاقتصاد يحتاج إلى الأخذ من العلوم الاخرى بمقدار عطائه إليها ١٥٢ . وفي نهاية الأمر، فإن علمي الاقتصاد والاجتماع هي أكثر العلوم الاجتماعية امبريالية . ويختلفان في الطريقة التي تطورا بها . فالمختصون في علم الاقتصاد هم عبارة عن قوم رحل شديدي الانضباط والتنظيم ساعين إلى غزو السكان المحليين (الأصليين) les indigénes 152 . وفي مقابل ذلك يمكن النظر إلى علماء الاجتماع على أنهم هجرات جرمانية تتكون من كتل بشرية كبيرة غير منظمة تزحف بدون هدف في قارة كاملة مهاجمة في طريقها بعض العوام قبل أن تولي وجهتها من جديد إلى مكان آخر مؤسسة نظام حكمها إلى أجل محدود . وهكذا فعلم الاجتماع مرشح أكثر من غيره لكي يكون عرضة للغزو وذلك بسبب انقساماته إلى مدارس وإيديولوجيات ومذاهب منهجية .

وعند التساؤل لماذا أن مفهوم الجمع بين فروع عدة من العلوم يعد أمرا غير واقعي ، يجيب مؤلفا الكتاب بأن هناك ثلاثة طرق للقيام بالبحث العلمي

(١) استعمال منظور علم واحد monodisciplinarité .

(٢) استعمال مجموعة من العلوم interdisciplinarité .

(٣) استعمال منهج التلاقح hybridation . فالاقتصار على الأول يؤدي إلى الركود ومحاولة الإعتماد على الثاني يعد أمرا غير ممكن لتعذر الإمساك بناصية معظم التخصصات الفرعية . ومن ثم فإن اللجوء إلى التلاقح hybridation هو الاكثر واقعية . إذ أن ماحققه ماكس فيبر في الجمع بين تخصصات علم الاقتصاد السياسي وعلم التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة والحقوق لم يعد ممكنا اليوم بسبب الانفجار المعرفي الهائل (ص ١٥٩) .

وهكذا فالتكوين المعرفي الأحادي undisciplinaire شيء ضروري لامتلاك قاعدة أساسية معرفية ولكن ، فبالإضافة إلى ذلك فالباحثون مدعوون إلى توسيع آفاقهم المعرفية وذلك بتوجههم إلى الرصيد المعرفي للتخصصات الأخرى المجاورة مباشرة (ص ١٦٠)

خامسا : تداخل العلوم أو عملية التلاقح المعرفي :

من علامات تلاقح العلوم هو تبادلها للمفاهيم والتشبيهات analogies فالمفاهيم تلعب دورا رئيسيا في تطور كل علم . فمفهوم التبعية Dépendence الذي عرف ولادته في أمريكا اللاتينية على أيدي ما يسمى اللجنة الاقتصادية للأمم المتحدة بأمريكا اللاتينية قد تم استعماله بسرعة من طرف البحوث والدراسات في علم التاريخ وعلم السياسة وغيرها من الفروع العلمية الأخرى في العلوم الاجتماعية (ص ١٦٤) . وفي نفس المعنى أطلق ألفريد سوفاي A.Sauvy مصطلح العالم الثالث على مجموعة المجتمعات المتخلفة مقارنة بالعالم الأول والثاني وذلك تشبيها لحالة هذه المجتمعات بما سماه بالدولة الثالثة في النظام القديم (l'Ancient Régime) . وكذلك الشأن في استعمال فيبر Weber لمفهوم الكرزما le Charisme الذي استعمل أول ما استعمل في مدلول ديني ينطبق على القديس يوحنا . فاستعمله فيبر كصفة لقائد غير ديني . (ص ١٦٥) ويلاحظ صاحبا الكتاب إن السنوات الثلاثينات من هذا القرن قد شهدت نموا كبيرا في المفاهيم الجديدة بين نخبة العلماء بالمجتمع الأمريكي ١٦٨ . إن بعض المفاهيم يعمم استعمالها في كل العلوم الاجتماعية مثل مفاهيم البنية la structure الكلية Gestalt والنسق le systémen فاستعمال المفاهيم لايمثل في حد ذاته عملية تلاقح hybridation ولكنه ملمح هام للعملية التي تساعد على تحريك عملية الابتكار في الاختصاصات المحاورة وقد يؤدي إلى تلاقح فعلي (ص ١٧٠) .

سادسا : تبادل المناهج والنظريات :

تلعب المناهج دورا مهما لكل باحث يسعى إلى تقدم مسيرة العلم . ففي بعض العلوم ينجز التقدم بسبب الابتكارات المنهجية الواردة من خارج الفرع العلمي المعين . فعالم الاقتصاد ارثربنتل Arthur Bently حاول استعمال المناهج الاقتصادية في علوم أخرى مثل علم السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس (ص ١٧٤) . ولكن المناهج تجزىء كما أنها توحد المجموعات العلمية (ص ١٨٠) . ومهما كان الأمر، فإن كل

العلوم تسعى لتحقيق الاكتشافات التى تبني في نهاية الأمر رصيدها المعرفي . وفي العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية فإن الاكتشافات الجديدة طالما تكون نتيجة لتفاعل بين تخصصات مختلفة . فالاكتشافات مثل المفاهيم تفتح الطريق لتلاقح خصب بين العلوم . وإن الاكتشافات الهامة قد تقود الباحثين إلى تأسيس قطاعات تلاقح (ص١٨٦) . مقال مرسال موس Mauss M (١٩٢٣ـ٢٤) حول الهبة le don مثال على تلاقح علمى الإنتروبولوجيا والاجتماع على الخصوص .

تأثير تبادل النظريات :

طالما يكون تبادل النظريات بين التخصصات المختلفة عامل تأثير متبادل بينها . ويمكن أن تؤدى هذه العملية إلى الابتكارات بطرق متعددة فاستعمال نظرية من تخصص آخر قد يكون حافزا على ظهور ميدان تلاقح domaine hybride (ص ١٥١) فميدان اللسانيات النفسية psycholinguistique مثلا كانت نتيجة لمقال G Miller في عام ١٩٦٢ . وقد لعبت النظريات النفسية دورا مهما في بعض الميادين الأخرى مثل علم الإجرام وعلم النفس الوراثى psychogénétique (ص ١٩٣) .

سابعا : الأشكال التحليلية :

كان Mancur Olson على حق عندما قال " بأن الاختلافات الأساسية بين فروع العلوم الاجتماعية تشمل المواضيع المدروسة أقل من التصورات التى ورثتها والمناهج التي تستعملها والنتائج التي تتوصل لها" (ص ١٩٧) . فالشكل التحليلي le paradigme الاقتصادى السياسي الماركسي قد أثرى دراسة التوراة والإنجيل . وكذلك الشأن بالنسبة لدراسة ماكسيم رودنس في دراسته للنبى العربي محمد . فهذا الأخير نظر إليه كقائد سياسي وعسكرى . ومن ثم جاءت شرعية استعمال مجموعة من التخصصات مثل علم التاريخ والدين والجغرافيا والاجتماع والإنثروبولوجيا واللسانيات (ص ١٩٨) . فالتحليل الشكلي هو إذن عبارة عن مجموعة من المسلمات والمناهج والتساؤلات إنه يشير إلى ما هو مهم وإلى ما هو غير مهم (ص ٢٠٠) . إنه لا يؤدى فقط إلى تغيير طريقة تعديل طرح الأسئلة وإنما يؤدى أيضا إلى الابتكار وذلك بواسطة وضع نظريتين

أو اكتشافين كبيرين وجهها لوجه . إن التحليلات الشكلية ليست مجرد مجموعات من الأسئلة فحسب بل هي أيضا مجموعة من الأجوبة تكون رصيدا معرفيا وزادا مصطلحيا وفرقة batterie مناهج (ص ٢٠٢) .

ويرى Gilfillan بأن الابتكارات العلمية الهامة والثورية هي حصيلة جهد رجال ونساء يعملون خارج مجال تخصصهم بينما الابتكارات العادية والحقيرة هي حصيلة العلماء العاملين داخل تخصصاتهم (ص٢٠٤) . ويمكن تلخيص إيجابيات عملية التلاقح بين العلوم والأفكار المختلفة في قول الفيلسوف كارل بوبر Karl Popper التالي " يجب علينا أن نقر بأن النقاش بين شخصين ذوي معرفة مختلفة ليس بالأمر السهل . إذ أن التصادم بين ثقافتين مختلفتين هو الذي أدى إلى بعض الثورات الفكرية الكبيرة" (ص٢٠٦) .

ثامنا : حاصل التبادل بين التخصصات :

عند مقارنة عملية التبادل بين فروع العلوم الاجتماعية المعاصرة نجد أنها ليست على قدم المساواة على هذا المستوى . فعلم الاجتماع يأتي في طليعة العلوم "المقترضة" . أي أنه يستورد أكثر من غيره من العلوم الاجتماعية ويليه في ذلك علم السياسة . أما علم الإنتروبولوجيا والنفس والاقتصاد فهي لاتستورد الكثير (ص٢١٤) . فهي مثل علم الاجتماع وعلم السياسة من أكبر المصدرين لمفاهيمها ونظرياتها ويتم التبادل الرئيسي بين هذين الأخيرين فيما بينهما . كما أن هناك تعاونا محسوسا بين علم الاجتماع والاقتصاد وذلك رغم شبه غياب التواصل المؤسسي بين العلمين (ص٢١٦) .

تاسعا : صور لعلماء التلاقح : الهامشيون المبتكرون :

إن جنس العلماء الموسوعيين أمثال أرسطو وغيرهم من موسوعي ما قبل القرن الثامن عشر قد اندثر في العصر الحديث، فقد قامت الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية الصادرة باللغة الإنجليزية (١٩٦٨) بتصنيف العلماء المبتكرين إلى ثلاثة أنواع رئيسية :

(١) العالم الطلائعي le pionnier
(٢) العالم المؤسس le batisseur
(٣) العالم المتلاقح l'hybride فالعالم الطلائعي يقوم بإفساح التخصص وذلك بتمديد حدوده إلى آفاق غير معروفة من قبل .

فالطلائعيون يمثلون دائما الجيل الأول للمتخصصين (ص٢٢٣) . أما دور العالم المؤسس فيتمثل في القيام في إخصاب الميدان المكتشف من طرف العالم الطلائعي . فالعلماء المؤسسون هم متخصصون بأتم معنى الكلمة . ومن ثم فهم يمثلون العلماء المبتكرين البارزين والبالغين أوج نضجهم في ميادين تخصصهم (ص٢٢٣) . وأخيرا فعلماء التلاقح هم الجيل الجديد من الباحثين القادرين على الجمع في عملهم العلمي بين تخصصات مختلفة . فالعالم التلاقحي هو رجل حدود يستثمر جزء من أرض تخصص آخر . أو هو ذلك العالم الذي يضع قدميه على تخصصين أو أكثر. فالتلاقحيون قادرون على بعث جيل ثان من المؤسسين الذين يعملون داخل الميدان المتلاقح الجديد . (ص٢٢٤) .

عاشرا : الهجرة الفكرية بين العلوم :

يمثل اليهود نسبة عالية من الباحثين الذين نزحوا خاصة من أوروبا واستقروا بالولايات المتحدة الأمريكية . فالعالم Robert Michels ولد بمدينة كولون بألمانيا ونشأ في محيط ألماني وفرنسي وبلجيكي . لقد درس ببريطانيا وألمانيا . لقد خيب آماله الحزب الاشتراكي الديمقراطي ومن ثم جاءت نظريته السوسيولوجية حول حكم الأقلية الغنية أو الرفيعة المستوى اجتماعيا . (ص٢٢٨)

أما Thomas Kuhn فقد كتب أطروحة الدكتورة حول الفيزياء النظرية ودرّس الفيزياء التجريبية إلى تلامذة معهد ثانوي من الشعبة الأدبية . فاكتشف تاريخ العلم بواسطة ذلك الشغل . فتبين له أن الفكرة التي كانت له حول طبيعة العلم لا تتفق أبدا مع التاريخ الحقيقي للتقدم العلمي . وهكذا كتب عمله المشهور : بنية الثورات العلمية la structure des revolutions scientifiques حول الأشكال

التحليلية les paradegmes (ص٢٢٨). ويعرف عالم الإجرام سيزار لمبروزو Cesar Lambroso بأنه جمع بين العديد من التخصصات مثل الصحة العامة وعلم النفس الطبي psychiatric والإنثرولوجيا الإجرامية.

وهكذا يمكن القول بأن الهامشيين التلاقحيين لا يجدون بالمرة سقفا واحدا يختبئون تحته. فهم كالأنبياء لا يكرمون بين أهلهم. ففرويد Freud وتوني Toynbee وبياجاي Piagetوماركوزا Marcuse هم أكثر شهرة خارج تخصصاتهم. وبالنسبة لظاهرة الهجرة في العلوم الاجتماعية نجد أحيانا هجرة جماعية من ميدان إلى آخر كما يتمثل ذلك في هجرة علم الاجتماع إلى علم السياسة من طرف علماء الاجتماع Lipset، Aron، وEisenstadt، (ص٢٣٢). وكذلك هجرة العلماء R.MichelsوD.Dahrendorf من علوم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ إلى علم السياسة.

فلماذا تساعد الهجرة على تلاقح الأفكار يا ترى؟ فخلفيات العالم أو الباحث ذات الثقافات المختلفة تساعده على الاستفادة من مناظير المقارنة Perspectives com-paratives فضرورة توجيه رؤاه إلى ميادين أخرى تجعل العالم المهاجر يتصرف مثل النحلة الباحثة عن اللقاح في العديد من عينات الزهور (ص٢٣٣). فعالم النفس الاجتماعي مظفر شريف التركي المولد والأمريكي الجنسية وجد أن التعميمات الخطيرة حول السلوك الإنساني التي كانت سائدة عند علماء العلوم الاجتماعية والسلوكية بجامعة هروفرد Har-ward في الثلاثينات لا تتفق تماما مع تجربته الخاصة في ثقافته التركية المختلفة (ص٢٣٣).

حادي عشر: المراكز المتميزة للتاريخ الفكري :

عرف تاريخ الفكر البشري مراكز معرفية وعلمية ذات إشعاع خاص. فمدينة أثينا عرفت نهضة معرفية فلسفية في عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو. كما أن مدينة فلورنس الإيطالية عرفت نهضة معرفية في عصر النهضة. أما باريس فقد شهدت تطورا معرفيا عشية الثورة الفرنسية. وفي المجتمع الأمريكي فإن مدينة فادلفيا عرفت نهضة معرفية علمية في عهدها تسمى بالآباء المؤسسين Foounding Fathers (ص٢٣٤).

ويمكن أن نضيف إلى ذلك، وهو مالم يذكره صاحبا الكتاب، إن بغداد كانت قبلة المعرفة والعلم في العهود العباسية كما أن الجامعات تعد اليوم مراكز مهمة للتلاقح الفكري خاصة تلك الجامعات المتواجدة في المدن الكبيرة (ص ٢٣٥).

ثاني عشر: أربعة أمثلة لملتقى التلاقح بين التخصصات:

يقتصر الكاتبان على ذكر أربعة أمثلة لتلاقح التخصصات الفكرية والعلمية في العصر الحديث.

(١) علم الاجتماع التاريخي: يأتي في طليعة المفكرين الذين مرحوا بين علم الاجتماع وعلم التاريخ فماكس فيبر Max Weber وشالس تلي Charles Tilly وBarrington Moore وCharles Maier وR. Bendix. ففيبر له عدة أعمال يمتزج فيها المنظور التاريخي بالمنظور السوسيولوجي. وأما بالنسبة لبقية المؤلفين فنذكر اسم كتاب لكل واحد منهم وذلك حسب ترتيب أسمائهم أعلاه: the social origins of Dictatorship and Democracy 1966 وla vendee 1964، Nation Building and Citizenships 1964 وRecasting Bourgeois 1965. ويرى المؤلفان أن التلاقح بين التاريخ وعلم الاجتماع تضاعفت امثلته في العقدين الأخيرين (ص ٢٤٤ - ٤٥).

(٢). فتلاقي العلوم الاجتماعية مع العلوم البيولوجية أن مفهوم الإنسان حيوان اجتماعي يندرج في تلاقي الاجتماعي بالبيولوجي. وكذلك الشأن بالنسبة لكتاب (Biological foundations of language 1967) لمؤلفه E.L. Lenneberg كما أن التلاقح بين علم النفس والبيولوجيا ساعد على دراسته وفهم تطور ظاهرة الذكاء عند الإنسان (ص ٢٦٣) وأن المزج بين البيولوجيا والبيئة الاجتماعية مكنت من دراسة الإدمان على الكحول لظاهرة اجتماعية فيزيولوجية (ص ٢٦٥).

٣) الاقتصاد السياسي العالمي ساعد هذا الميدان التلاقحي على دمج عدة تخصصات. فالعالم R. Gilpin مزج بين علم سياسة الدولة وعلم اقتصاد السوق (ص ٢٧٥) كما قام العالم A. Schonfield ببرنامج بحث في الاقتصاد السياسي عرف عنه الطابع الابتكاري. وهكذا فالاقتصاد السياسي العالمي هو عبارة عن جسر بين

علم التراث المعرفي الغني لكل من علم الاقتصاد وعلم السياسة (ص٢٧٨) فمفهوم التكامل Independence في العلاقات الدولية أو النظام العالمي قد شجع على البحث التلاقحي (ص٢٧٩)

(٤) تلاقح علمي النفس والاقتصاد: فمن الأمثلة التلاقحية في هذا الباب هو تحفظ علماء النفس على النظر إلى الإنسان كحيوان عاقل كما يفعل علماء الاقتصاد (ص٢٨٣) إن دراسات عالم الاجتماع Amitai Etzioni لتأثير العوامل النفسية على السوق الاقتصادية تؤكد مدى أهمية الجمع بين علم النفس وعلم الاقتصاد في فهم السلوك البشري في ميدان الاقتصاد (ص٢٨٥).

ثالث عشر : ملاحظات ختامية :

يؤكد المؤلفان في نهاية كتابهما على أهمية خروج العلماء نوعا ما إلى هامش اختصاصاتهم كشرط أساسي لتحقيق الابتكار في دنيا الأفكار والعلوم. وإن العوائق أمام ذلك متعددة:

فالعلماء لا يتصلون ببعضهم البعض إلا قليلا. ويرجع ذلك في نظر المؤلفين إلى الأسباب التالية :

(١) تمثل الإيديولوجية عقبة كأداء أمام تواصلهم.
(٢) اختلاف المنهجية وموضوع البحث اللذان قد لا يساعدان على التواصل.
(٣) مشاكل تعود إلى شخصية العلماء.
(٤) مفاهيم العلوم الاجتماعية قد لا تشجع على تبادل الأفكار بين المختصين (ص٢٥٤ (C. Sarlon)
(٥) تعدد اللغات قد يكون الحل في تبني ما يسمى بالإنجليزية الهجينة Broken English بين العلماء.
(٦) استعمال الرطانة Jargon الرياضية يعرقل التواصل الإيجابي بين العلماء.
(٧) التخصص الكبير للمجالات العلمية.
(٨) انغلاق وتطري النظريات كما جاء في قول عالم الاجتماع D. Riesman

وهكذا يري صاحبا الكتاب أن عملية الابتكار تصبح حتمية كنتيجة للتخصصات والانقسامات العلمية من ناحية والتلاقح العلمي من ناحية أخرى. ولتحقيق ذلك تصبح الحاجة ماسة لتبني موقف التسامح والأخذ بمبدأ تبادل الأفكار والعمل على كسب وضوح أكبر في استعمال المفاهيم " لأنه كما بينا في هذا الكتاب فإن التلاقح بين التخصصات ذو فائدة جمة ويستحق عن جدارة دفع ثمن التواصل الصعب شيئا ما " (ص ٢٩٨).

رابع عشر: تأملات في مقولة الكتاب:

يتضح مما سبق أن الكتاب يمثل محاولة ناجحة إلى حد ما للتقليل مما يمكن أن نسميه بقدسية التخصص في العلوم في العصر الحديث. ولكن المؤلفين لا ينتقدان أخلاقيات التخصص بطريقة مباشرة. إذ أن ذلك يبدو لهما أمرا غير واقعي بالنسبة لمسيرة تقدم العلم. فالعلم الحديث أنجز فعلا الشيء الكثير بتبنيه سياسة التخصص والتخصص الدقيق.

ومع ذلك يفلح صاحبا الكتاب في تحسيس الباحثين والعلماء في العلوم الاجتماعية إلى أهمية وشرعية مبدأ إفساح آفاق المعرفة عندهم. إن الكتاب، كما رأينا، هو دعوة لهم للخروج من مركز تخصصاتهم وتجاوز حدودها إلى التخصصات المجاورة. ففي ذلك وضع حد إلى ضيق الرؤية التي طالما يتصف بها الباحث أو العالم الشديد التخصص. ويبرهن الكاتبان أن لتوسيع آفاق العلم والمعرفة عند الباحث والعالم دورا رئيسيا في الدفع بمسيرة العلم والمعرفة عند الإنسان. فالمزج بين تخصصين أو أكثر (التلاقح hybridation) هي شروط ضرورية لتكثيف ظاهرة الإبداع والابتكار في الأفكار والنظريات والاكتشافات العلمية. وبتعبير علم اجتماع العلم تكون عملية التلاقح بين التخصصات ذات وظيفة حساسة في تنشيط حركة الإبداع العلمية داخل ميادين العلوم الاجتماعية التسعة المناقشة في هذا الكتاب.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن مقولة الكتاب تثير مسألتين هامتين:

(١) وحدة المعرفة البشرية
(٢) المعرفة ذات طبيعة معقدة .

فالتلاقح بين التخصصات المتباينة مثل الفيزياء والفلسفة أثبت أنه عملية ذات إخصاب . وكذلك الشأن بين علم الاجتماع وعلم البيولوجيا . وفي ذلك طرح ابستيمولجي لقضية وحدة المعرفة الإنسانية . أي أن التخصص يحجب عن الباحث والعالم روابط القربى والتعاون والمصير الواحد لفروع المعرفة البشرية . ففي التخصص انعزال وتقوقع للباحثين والعلماء وفي مد جسور التلاقح بينهم توحيد لصفوفهم وإثراء لعملية الابتكار والابداع في دنيا المعرفة والعلوم .

إن ضرورة التلاقح بين العلوم للوصول إلى الجديد في العلم والمعرفة يشير إلى أن درب المعرفة الإنسانية درب معقد . أي أنه مشوار ذو منعرجات وزوايا متعددة . وعليه فالباحث والعالم ينبغي عليهما تحاشي الفهم والتفسير المبسطين . الواقع الفعلي للظواهر لا يمكن أن يؤخذ بناصيتها بالمنظور الضيق والمحدود الآفاق الذي تتبناه أخلاقيات التخصصات العلمية والمعرفية الحديثة . فالتعقيد ، كما يقول الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي ادجار موران Edgar Morin هو ملمح أساسي لعالم المعرفة البشرية . فالجمع بين الرؤى المختلفة (التلاقح) لفروع العلوم تساعد على فك لغز تعقيد الظواهر من ناحية وتزيد من ناحية ثانية من عطاء عملية الابتكار والإبداع بين الباحثين والعلماء كما رأينا ذلك في فصول هذا الكتاب

الهوامش

(١) عنوان الكتاب : L'innovation dans les sciences sociales la marginalité créatrice

الإبداع/الابتكار في العلوم الاجتماعية :

(٢) المؤلفان : Mattei Dogan et Robert Pahre

(٣) الناشر ومكان وتاريخ النشر : (*) Presses Universitaires de France, Paris 1991, 322 pp.

● نشر هذا الكتاب بالإنجليزية في نفس الوقت من طرف الناشر Westview Press, Boulder, Co. U.S.A

●● تستعمل كلمة تلاقح كمرادفة لمصطلح hybridation الذي يعني في هذا الكتاب مزج الباحث في العلوم الاجتماعية بين تخصصين فأكثر في عمله العلمي.

عالم الفكر

ترحب المجلة بإسهام المتخصصين في الموضوعات التالية:

١ ـ الفلكلور والفنون المعاصرة
٢ ـ النظرية النقدية الحديثة
٣ ـ الإعلام المعاصر
٤ ـ الأدب والعلوم الإنسانية
٥ ـ تفسير الظواهر اللغوية
٦ ـ الفكر العربي المعاصر
٧ ـ آفاق الأسلوبية المعاصرة
٨ ـ الديمقراطية.
٩ ـ النظام الدولي الجديد.
١٠ ـ التجليات الثقافية لأزمة الذات العربية.
١١ ـ اتجاهات معاصرة في دراسة التاريخ من البردى إلى الأرشيف.
١٢ ـ العدوان العراقي على الكويت وموقعه من التاريخ.
١٣ ـ الأدب العربي الحديث في علاقته بالفكر العربي الحديث.
١٤ ـ المسرح العربي وتحديات العصر التكنولوجية.